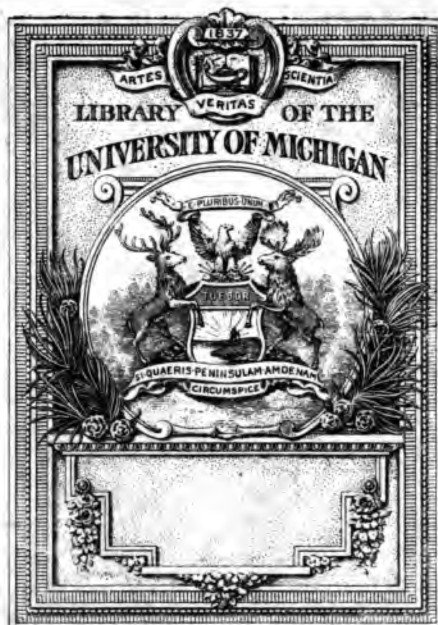
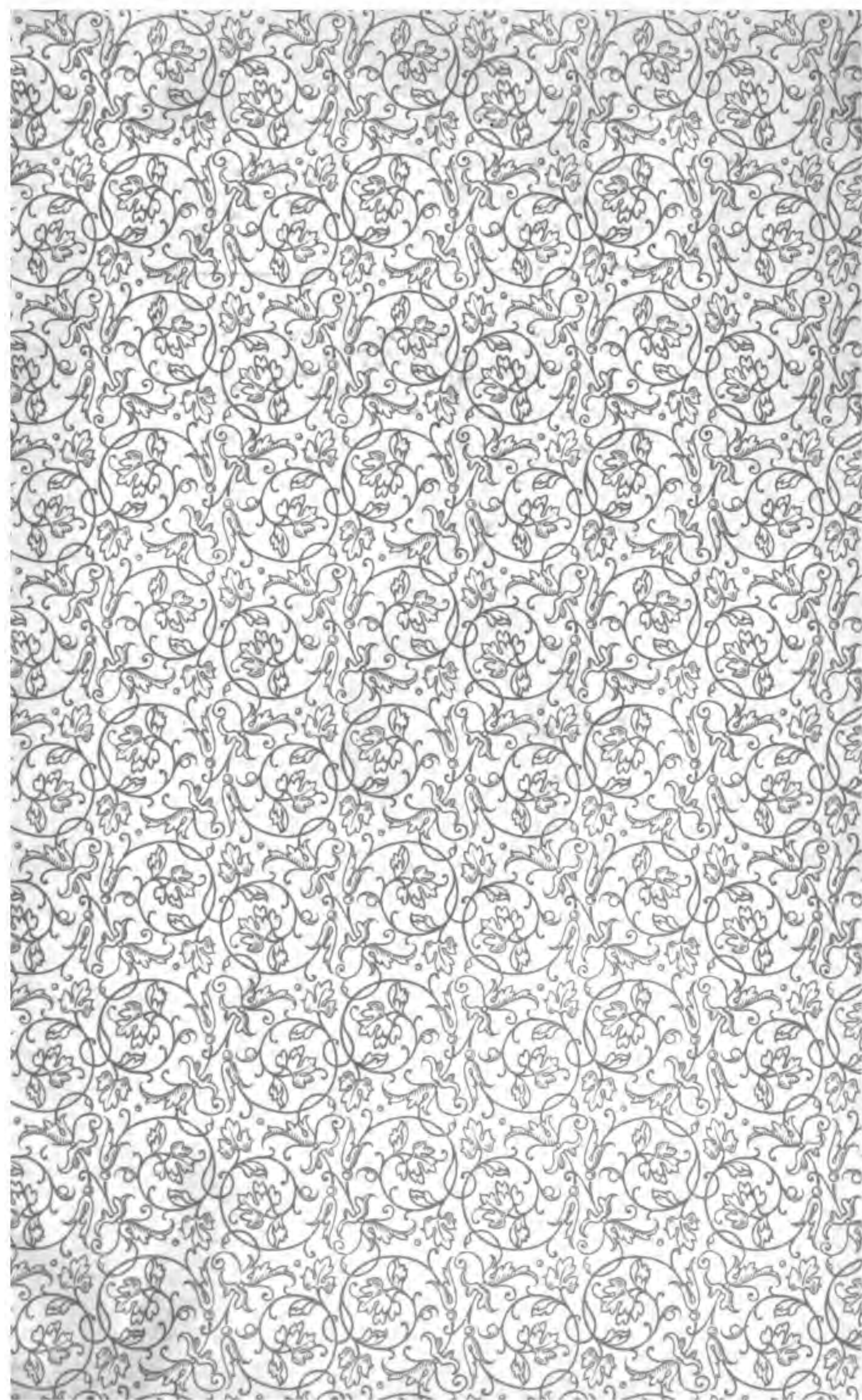

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE



HUITIÈME SÉRIE

TOME III

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
A. BARTH, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG,
FEER, FOUCAUX, GUYARD,
HALÉVY, OPPERT, REGNIER, RENAN, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME III



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1884.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

COMMENT ON DEVIENT DEVA,

PAR

M. Léon FEER.

Rien ne montre mieux la manière dont les Bouddhistes se jouent du Brahmanisme, tout en paraissant le respecter beaucoup, que ce qu'ils nous disent de ces représentants de la puissance supérieure à l'humanité appelés *dieux* ou *Devas*.

I. INFÉRIORITÉ DES DEVAS.

Même dans le Brahmanisme, les Devas sont sujets à la déchéance : l'immortalité n'existe pas pour eux, à proprement parler; le maintien de leur puissance et de leur rang est exposé à bien des hasards. Mais le Bouddhisme met bien plus en évidence cette instabilité de la condition des Devas, et surtout il se plaît à ravaler les divinités du Brahmanisme, à faire

voir la distance énorme qui les sépare non seulement des Buddhas, mais des Bouddhistes.

Les Buddhas, les Pratyekabuddhas, les Arhats ne sont que des hommes : mais la science particulière que chacun possède, tout en les échelonnant les uns au-dessous des autres, les élève tous également bien au-dessus du reste des êtres, et les Devas, ces génies aériens qui vivent dans les régions supérieures, ne sont pas à la taille du plus humble de ces dignitaires du Bouddhisme. Nous avons vu l'acquisition de la Bodhi des Buddhas, des Pratyekabuddhas, des Arhats, exiger des périodes immenses, des existences nombreuses séparées par des intervalles plus ou moins longs. Nous allons voir la qualité de Deva s'obtenir comme en un tour de main : on meurt parmi les hommes et l'on renaît parmi les dieux en moins de temps qu'il n'en faut pour revenir à l'existence terrestre; homme le matin, Deva le soir. Du reste, même dans le séjour céleste, on n'oublie pas la terre et l'on sait fort bien y revenir très rapidement pour honorer le suprême objet d'adoration des hommes et des dieux, le Buddha.

Ainsi le passage de l'état d'homme et même d'animal à celui de Deva se présente à nous comme incomparablement plus rapide et plus prompt, au moins dans la plupart des cas, que le passage de l'état d'homme vulgaire à celui de Buddha, de Pratyekabuddha et d'Arhat; et c'est toujours la terre qui demeure le théâtre de la plus haute sagesse et de la plus complète science.

2. SIXIÈME DÉCADE DE L'AVADÂNA-ÇATAKA.

L'entrée dans le monde des Devas est le sujet des dix récits de la sixième section de l'Avadâna-Çataka : on peut y joindre les récits 5 et 10 de la cinquième, à cause d'un épisode, sorte de récit intercalaire, qui tient à notre sujet. Les héros de ces deux épisodes sont des Pretas; ceux de la sixième décade sont soit des hommes, soit des animaux[1]. Les hommes sont : pour le sexe masculin, un fils de brahmane cultivateur (2), un messager du roi et des habitants de Çrâvastî (7); pour le sexe féminin, une reine épouse de Bimbisâra (4), une fille de Çresṭhî (3), une jeune fille très pauvre (5). Les animaux sont : un perroquet (6), un buffle (8), cinq cents oies (10). Le héros du récit 1 réunit l'humanité et l'animalité; il est successivement homme et bête avant de devenir Deva. Celui du récit 9 est Deva dès le début : l'économie de ce texte diffère notablement de celle des autres.

Nous avons classé nos récits d'après la nature des héros : ils se prêtent à une autre classification qui peut cadrer avec la précédente. Quatre d'entre eux sont complètement dépourvus d'histoire du temps passé, en sorte que l'action n'y a qu'une durée très courte. Or tous les récits dont les héros sont des animaux, le récit anormal n° 9, deux récits dont les héros sont humains, renferment une histoire

[1] Voir dans le *Journal asiatique* (août-sept. 1879, p. 161 et 162) le résumé des dix récits de la sixième section.

du temps passé. Les quatre récits dans lesquels on ne remonte pas aux périodes écoulées et aux faits anciens ont pour héros des êtres humains, un homme (2) et trois femmes (3, 4, 5).

Avant d'aller plus loin, nous devons signaler une particularité de cette décade : deux récits ont un lien chronologique plus ou moins apparent avec des récits des autres parties du recueil. Les cinq cents oies du récit 10 sont un présent du roi de Pancâla à Prasenajit, roi de Koçala. Est-il téméraire de supposer que ce présent est motivé par la reconnaissance du roi de Pancâla, auquel Çâkyamuni prédit la Bodhi dans le récit 8 de la première décade, envers Prasenajit, le roi ami qui, par son intervention opportune, avait fait cesser une guerre cruelle, assuré la couronne sur la tête de ce monarque et fait naître pour lui l'occasion de devenir un Bodhisattva[1]? Sur le deuxième cas, nous pouvons être plus affirmatif : l'héroïne du récit 4, Çrîmatî est une des femmes du feu roi Bimbisâra qui s'obstine à honorer le Buddha malgré les injonctions d'Ajâtaçatru, le successeur parricide du roi défunt. Or le sixième récit de la deuxième décade nous fait connaître le prodige qui amena la fin de la persécution exercée par Ajâtaçatru au commencement de son règne, contre le Buddha et la secte bouddhique. Le meurtre de Çrîmatî est évidemment un épisode de cette persécution; et en effet, dans le Kalpa-druma-avadâna

[1] Voir *Journal asiatique*, août-sept. 1879, p. 161 et 162; oct.-déc. 1880, p. 510 et suiv.

qui reproduit le sixième récit de la deuxième décade et le quatrième de la sixième, le meurtre de Çrîmatî se trouve intercalé entre un récit de la mort de Bimbisâra et le récit du prodige qui obligea le nouveau roi à révoquer ses ordres injustes. Le rédacteur de ce recueil s'est donc conformé à certaines données chronologiques dont le compilateur de l'Avadâna-Çataka, préoccupé de considérations bien différentes, n'a tenu aucun compte.

L'économie des dix récits est, à deux exceptions près, toujours la même. Ces récits se développent comme suit : le héros meurt dans des circonstances plus ou moins simples ou dramatiques, et toujours dans des sentiments de piété envers le Buddha. Mais immédiatement il renaît parmi les dieux; là, sa première pensée est de retourner sur la terre pour rendre hommage au Buddha. Cette scène, quoique ayant lieu de nuit, ne passe point inaperçue, et provoque de la part des Bhixus des demandes d'explication que le Buddha donne aussitôt en faisant connaître le nom et la nature du visiteur. Quelquefois, il se produit une nouvelle question à laquelle le Buddha répond par une histoire du temps passé.

Après avoir donné un aperçu sommaire de l'ordonnance de nos récits, nous passons à l'étude de leurs éléments respectifs en rapprochant ceux des divers textes qui appartiennent à un même ordre de faits ou d'idées.

3. BONNES ACTIONS DES FUTURS DEVAS.

Voyons d'abord quels actes ont motivé ou préparé l'entrée dans le séjour des dieux. Nous commençons par ceux de nos héros qui n'ont pas de passé.

Les héros sans tache. La cueillette des fleurs de Sâla était une fête à Çrâvastî; une fille de Çreṣṭhî (3) revenait gaiement, chargée de fleurs; elle rencontre le Buddha et lui jette le tout. Elle monte ensuite sur un arbre pour cueillir de nouvelles fleurs et les rapporter chez elle; mais elle tombe et meurt. Sa renaissance dans le Svarga est immédiate. Bimbisâra (4) avait, à la demande de ses femmes, établi dans son gynécée, un stûpa des ongles et des cheveux de Çâkyamuni; Ajâtaçatru, devenu roi, interdit toute espèce de culte au Buddha. Mais Çrîmatî, une des habitantes du gynécée, ne tient pas compte de cette défense; elle continue à suivre les ordres du feu roi. L'éclat des lampes dont elle orne le stûpa révèle sa désobéissance, et Ajâtaçatru, furieux, la tue en lui lançant son *cakra* : elle renaît incontinent chez les dieux. Anâthapiṇḍada (5) fait faire une quête dans Çrâvastî afin de faciliter aux plus pauvres les moyens de faire des libéralités au Buddha; une jeune fille pauvre jette du haut d'une terrasse la seule étoffe qu'elle ait pour se couvrir. Ce don intrigue Anâthapiṇḍada qui en fait chercher l'auteur; on trouve une jeune fille nue, blottie dans un coin de la maison. Anâthapiṇḍada l'habille et lui

donne tout ce qu'il lui faut : mais elle meurt bientôt, jeune encore, et passe dans le séjour des dieux. Les habitants de Çrâvastî (7), d'accord avec leur roi, envoient à Çâkyamuni en résidence à Râjagṛha un messager qui doit ramener leur cher Buddha dont l'absence les met au désespoir. Le brave homme est plein de prévenances pour Çâkyamuni qui consent à monter près de lui sur son char, après s'être toutefois tenu en l'air au-dessus du véhicule. On arrive à Çrâvastî; le messager savoure la prédication de la loi; mais, dans la nuit, le malheureux (peut-on l'appeler malheureux?) meurt subitement et s'en va droit chez les dieux Trayastriṁçat.

Nous avons appelé ces personnages les *héros sans tache*, parce qu'on ne nous dit rien de leur passé et que leur présent est pur. Le héros du récit 2 a un passé, mais pur comme son présent; c'est aussi un *héros sans tache*. Fils d'un brahmane-cultivateur de Çrâvastî, demeurant près d'Anâthapiṇḍada, il avait été amené, par l'influence d'un si bon voisinage, à fréquenter Jetavana et s'était complu dans l'audition de la loi. Ce récit est augmenté d'un épisode qui est presque un second récit et dont il sera question plus tard.

Passons maintenant aux héros qui ne sont pas sans tache, et prenons d'abord les animaux.

Héros qui ne sont pas sans tache. Les habitants de Râjagṛha (6) n'étaient pas moins désolés quand Çâkyamuni habitait Çrâvastî que ceux de Çrâvastî ne l'étaient lorsqu'il résidait à Râjagṛha. Les récits 7 et

6 sont, à ce point de vue, la contre-partie, ou, si l'on veut, le pendant l'un de l'autre. Le Buddha, se rendant donc de Çrâvastî à Râjagṛha, où sa présence était réclamée avec instance, un perroquet à voix humaine s'empresse pour lui pendant la traversée d'une forêt, et avertit tous les êtres habitants de cette forêt, leur recommandant de respecter le repos de Bhagavat, qui lui fait l'insigne honneur de passer la nuit sous l'arbre où il perche. Le lendemain, on se remet en marche : le perroquet va en avant, annonce l'arrivée du Buddha. Pendant qu'on prépare au voyageur une réception magnifique, que l'oiseau est tout à la joie, un faucon, fondant sur lui, le fait passer de vie à trépas, et de la terre l'envoie dans le ciel. Comme le roi Prasenajit (10) sortait de Jetavana où il était allé rendre visite au Buddha, on lui apporte cinq cents oies de la part du roi de Pancâla, il s'empresse de mettre les volatiles en liberté dans le parc de Jetavana. Les oies assistent spontanément, avec une grande attention, aux leçons du Buddha. Elles meurent bientôt et renaissent chez les dieux. Bhagavat (8) traversait une forêt du Koçala, quand on lui signale la présence d'un buffle d'une sauvagerie exceptionnelle. Le Buddha commence par le dompter au moyen de prestiges, en faisant apparaître, par devant, un lion terrible, aux deux côtés des flammes redoutables, au-dessus une masse de fer. L'animal subjugué, se couche aux pieds du Buddha, écoute une leçon de métaphysique abstruse, puis meurt et renaît chez les dieux. Un vieil

avare de Râjagṛha (1) avait un trésor dans son jardin; il meurt et renaît aussitôt serpent dans le même jardin, gardant toujours sous sa forme nouvelle ce trésor auquel il tenait tant. Quiconque venait dans le jardin périssait par le venin du serpent. C'était une calamité publique. Bhagavat appelé arrive faisant briller ses rayons d'amour. Le serpent adouci est dompté; il fait abandon de tous ses biens au Buddha qui l'emporte dans son vase à aumônes. Mais bientôt ce serpent converti, discipliné, endoctriné, meurt et renaît chez les dieux.

Tels sont les faits qui ont précédé et vraisemblablement amené l'entrée chez les dieux. Nous avons déjà dit que le héros du neuvième récit est dieu ou Deva dès l'origine : son entrée dans le Svarga dont les circonstances ne sont d'ailleurs pas précisées appartient au récit du temps passé. Quant aux héros des récits 5 et 10 de la cinquième décade, ce sont des troupes de Pretas, classe d'êtres qui fera l'objet d'une étude spéciale. Ils meurent et passent au Svarga, ceux du récit 10 à la suite d'un prodige du Buddha qui avait apaisé leur soif en faisant jaillir de ses doigts cinq ruisseaux d'eau, ceux du récit 5, après avoir entendu prêcher la loi, à la suite de mesures prises et de prodiges exécutés pour effacer les fautes qui les avaient fait naître parmi les Pretas avant qu'ils eussent le privilège d'entrer au Svarga.

4. MÉRITES DES FUTURS DEVAS.

Les bonnes actions qui viennent d'être rappelées ont précédé immédiatement ou de très près l'entrée de nos héros parmi les dieux. Ne sont-elles pas la cause du privilège qui leur est accordé? Ne constituent-elles pas leur mérite, leur titre à l'admission dans le Svarga? Tout ce que nous savons du Bouddhisme, de la correspondance qu'il établit constamment entre les bonnes actions et la bonne fortune semble dicter une réponse affirmative à cette question; mais les déclarations formelles de nos textes ne permettent pas de la donner sans réserve. Avec une constance qui ne se dément guère, ils attribuent la renaissance chez les dieux aux « bonnes dispositions » des divers personnages; jamais ils ne la font découler des actes eux-mêmes. Il est vrai que ces « bonnes dispositions » indiquées par les expressions *cittam prasâdya*, *cittam abhiprasâdya*, *cittam prasâditam*, *cittam utpâdya*[1], généralement répétées trois fois dans chaque texte, ne paraissent s'appliquer dans toute leur rigueur qu'aux Pretas du récit 10 de la cinquième décade. Car ces Pretas n'ont rien fait pour le Buddha; mais ils ont reçu de lui un grand bienfait, et le sentiment de la reconnaissance paraît bien être la seule cause qui leur ait ouvert les portes du

[1] Le terme *prasâda* qui se retrouve dans ces expressions est rendu en tibétain tantôt par *dad* « foi » tantôt par *dgah* « joie »; c'est le mot *dgah* qui est employé dans les passages auxquels nous faisons allusion; et nous le traduisons par « bonnes dispositions ».

Svarga. Mais tous les autres personnages ont manifesté leurs sentiments par leurs actes. Les Pretas du récit 5 de la cinquième décade, Candra, le serpent noir, le buffle, les oies des récits 2, 1, 8, 10 de la dixième décade avaient docilement écouté ses leçons; le messager de Prasenajit et le perroquet (6, 7) avaient multiplié leurs bons offices. Une jeune fille avait fait le sacrifice de son unique vêtement pour contribuer aux honneurs qu'on voulait rendre au Buddha (5). Çrîmatî (4) lui avait rendu un culte en allumant des lampes; une fille de Çreṣṭhî l'avait couvert de fleurs. Aucun de ces faits n'est désigné comme étant la cause de l'entrée au Svarga. Cependant nos textes signalent une conséquence de l'acte accompli par ces deux dernières héroïnes, Çrîmatî et la fille de Çreṣṭhî, de laquelle il est dit qu'elle mourut après avoir rendu au Buddha un bon office (*kṛtopasthânâ*). Leur beauté qui émerveille les dieux lorsqu'elles entrent dans le Svarga est attribuée par elles-mêmes au don de lampes, au don de fleurs qui avait précédé et même causé leur mort. Ainsi ces actes extérieurs ne leur ont valu que certains avantages extérieurs; et, il est vrai de dire, comme, du reste, les textes le marquent expressément, que c'est par les « bonnes dispositions » envers le Buddha (*cittam abhiprasâdya*) qu'on gagne le Svarga.

On dira peut-être que les bonnes dispositions et les bonnes actions se touchent de très près, que les unes ne vont pas sans les autres, que l'on peut, en quelque sorte, les confondre, et que, par consé-

quent, l'influence des actions rapportées dans nos récits est loin d'avoír été inutile. Sans doute, il y a lieu de penser que la chose doit s'entendre ainsi; mais cette persistance à taire l'influence des actes qui ont cependant été rapportés avec tant de soin et à insister sur l'influence exclusive des bonnes dispositions dont ces actes émanent est digne de remarque; nous serions tenté de croire que les actes doivent mener à quelque autre résultat particulier, que pourtant on ne nous fait pas connaître; car nous ne pouvons accorder une bien grande valeur à l'explication fournie pour la beauté de Çrîmatî et de la fille de Çresṭhî. Peut-être les bonnes dispositions font-elles acquérir le Svarga, tandis que les bonnes actions feraient acquérir les degrés de la perfection bouddhique, quoique, à dire le vrai, ce soit plutôt l'inverse qui devrait exister.

On peut signaler une exception à la règle que nous venons de constater, et encore n'est-elle pas fort claire. Le fils de dieu Upoṣadha, héros du récit 9, serait entré dans le Svarga après un exercice religieux, la pratique d'un jeûne particulier. Il n'est pas question pour lui d'une intervention quelconque du Buddha; mais, évidemment, c'est là un cas exceptionnel. Du reste, le texte ne spécifie pas la cause de son entrée au Svarga, comme il le fait pour tous les autres personnages, en l'attribuant uniquement aux « bonnes dispositions ».

Nous avons vu les bonnes actions, la bonne fortune et les mérites de nos divers héros. Examinons

maintenant le passé et les méfaits de ceux qui ont un passé, et, en général, un passé fâcheux,

5. PASSÉ ET MÉFAITS DES DEVAS.

Commençons toutefois par signaler une exception : le héros du récit 2, Candra, a un passé, et un passé sans tache, révélé dans un épisode qui sert d'appendice à l'histoire de son entrée dans le Svarga. Autrefois, étant le fils vertueux d'un habitant de Bénarès adultère et voleur, il avait obtenu la grâce de son père condamné à mort. Voilà pourquoi, du temps de Çâkyamuni, passé à l'état de dieu, il revient dans ce bas monde consoler son père, l'adultère et le voleur d'autrefois, et le décide à se jeter dans les bras de Bhagavat.

Avant d'aborder les autres récits, constatons un trait remarquable des textes de la sixième décade. Presque tous nos héros meurent « peu avancés en âge » *alpâyuṣka*, (cela est dit formellement de trois d'entre eux) ou de mort violente comme Çrîmatî la veuve de Bimbisâra, la fille de Çreṣṭhi, le perroquet. L'un d'eux, le serpent noir, se laisse mourir de faim : c'est un vrai suicide. De plus, ils meurent fort peu de temps après l'acte par lequel ils ont manifesté leurs « bonnes dispositions » envers le Buddha. On dirait que, la preuve de cet état d'esprit étant faite, la piété étant entrée dans leur cœur, ils n'appartiennent plus à la terre. Faudrait-il donc attribuer au rédacteur de nos textes et aux Bouddhistes

IMPRIMERIE NATIONALE.

en général le sentiment qui a dicté à Ménandre le vers célèbre :

Ὃν γὰρ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος.

Il est aimé des dieux celui qui meurt jeune.

Aimé des dieux, c'est probable. Mais il est impossible d'entendre la chose dans le sens où la prend le poète grec. Une mort prématurée n'est pas une bénédiction dans la pensée des Bouddhistes, c'est une punition [1]. Quant à la mort violente, volontaire ou non, elle ne peut produire qu'une impression pénible. La fin prématurée, extraordinaire, des héros de nos textes ne peut être logiquement (bouddhiquement parlant) que la conséquence d'une faute ancienne. Or, quatre fois sur dix, on ne nous dit rien de leur passé, rien du passé de la jeune fille tombée d'un arbre, rien du passé de celle qui avait donné son vêtement, rien du passé de Çrîmatî, mortellement atteinte par le *cakra* d'Ajâtaçatru, rien de celui du messager frappé de mort subite. Une telle absence d'allusion au passé nous étonne. Est-ce oubli ou abréviation volontaire? L'oubli répété quatre fois est inadmissible; quant à l'abréviation, elle ne se comprend pas dans une compilation remplie de redites.

Les autres héros ont un passé. Le perroquet (7) avait été un adhérent laïque (*upâsaka*) de Kâçyapa.

[1] Il est dit positivement dans le *Karma-vibhanga* que la brièveté de la vie est la punition de meurtres ou d'actes violents commis dans des existences antérieures.

Les oies (10) avaient été des initiés (*pravrajita*) du même Kâçyapa, mais tous avaient mis de la «mollesse dans l'étude»; c'est à cause de ce vice (*çixâçaithilyam̃*) qu'ils étaient renés parmi les animaux. Nous avons un autre exemple du même vice, celui du fils de dieu Upoṣadha (9) qui, étant brahmane au temps du roi Kṛkî, sous le Buddha Kâçyapa, avait failli dans l'accomplissement d'un jeûne, et, au lieu de renaître fils de roi ou roi, comme il l'espérait, avait, par ce motif, repris naissance parmi les Nâgas (serpents). Pourquoi parmi les Nâgas? Était-ce pour qu'il pût jouir du don de transformation et arriver ainsi à l'accomplissement de ce jeûne qu'il avait manqué une première fois? Cela est probable, car d'autres exemples nous montrent la renaissance parmi les Nâgas comme le châtiment de la colère et de la haine. Toujours est-il que nous voyons le *Çixâçaithilyam̃*, la mollesse dans l'étude puni deux fois par une renaissance chez les oiseaux, une fois par une renaissance chez les serpents.

Le buffle du récit 8 avait été, sous le nom de Tripiṭa un bhixu de Kâçyapa. Dans une leçon qu'il faisait à la Confrérie, il ne sut que répondre à une question de ses auditeurs, et s'écria en colère : «Ces buffles! qu'est-ce qu'ils comprennent? — A quoi les auditeurs répliquèrent: Ces gardiens de buffles! qu'est-ce qu'ils comprennent?» Ces injures réciproques valurent à Tripiṭa cinq cents naissances parmi les buffles et à ses auditeurs cinq cents naissances parmi les pâtres de buffles. Mais ceux-ci de-

vinrent Arhats sous Çâkyamuni, tandis que le buffle devint Deva. Ici la qualité de Deva semble s'acquérir dans les mêmes conditions que la dignité d'Arhat, mais la différence entre les deux états est considérable. C'est un point sur lequel nous reviendrons.

Le héros du récit 1 est dans une situation exceptionnelle. Du temps de Kâçyapa, il avait été Upâsaka, et ce fut la cause de sa conversion par Çâkyamuni; mais c'est du temps même de ce dernier Buddha que tout s'était gâté pour lui. Son avarice hargneuse et soupçonneuse l'avait fait renaître serpent, serpent méchant et malfaisant. Heureusement pour lui, son passé ancien neutralisa les conséquences fâcheuses de son récent passé et de son présent.

Voilà nos divers personnages arrivés au Svarga sans difficulté apparente ou après des difficultés plus ou moins grandes, mais qui ont ce commun caractère d'être bien inférieures à celles que les Buddhas, les Pratyekabuddhas, et même, en général, les Arhats ont à surmonter. Voyons maintenant ce qu'on fait au Svarga et dans quelle situation se trouvent nos dieux de récente fabrique.

6. CE QU'ON FAIT AU SVARGA.

On ne s'y occupe guère, s'il faut en croire les Bouddhistes, que des faits et gestes du Buddha, et l'on y célèbre ses louanges. Voici comment l'entrée de la fille de Çreṣṭhî est racontée dans le récit 3 :

Elle fit son entrée dans l'assemblée des dieux, ornée de

fleurs de Sâla qui lui formaient un char. A ce moment, Çakra, le roi des dieux, était à Sudharmâ, dans l'assemblée des dieux, et, au milieu de la troupe des dieux, il faisait l'éloge du Buddha, l'éloge de la Loi, l'éloge de la Confrérie. Çakra aperçut cette jeune fille des dieux, ornée de fleurs de Sâla qui lui faisaient un char, brûlante par ses racines de vertu. En la voyant, il lui adressa ces stances :

Pourquoi tes membres sont-ils ainsi façonnés, semblable à l'or, brillants comme des fleurs de lotus ?
Une clarté incomparable, produite par la beauté de tes membres, s'échappe de ton corps.
Pourquoi ton visage ressemble-t-il à un lotus épanoui et a-t-il l'éclat de l'or ?
Dis-moi, toi, déité, de quel acte est né le fruit dont tu jouis ?

La déité répondit :

J'ai couvert de fleurs de Sâla fraîches et excellentes le soleil des hommes doué de signes parfaits, lui et ses auditeurs;
C'est à cause de cela qu'il brille d'un éclat supérieur, mon visage chéri dont l'éclat pur est celui du lotus.

Çakra reprit :

O champ composé uniquement de qualités, parfaitement pur de tout défaut,
dans lequel tu as déposé la semence enviée pour l'élévation au Svarga !
Qui n'honorerait le Buddha jaune comme un monceau d'or excellent,
et dont les yeux ressemblent aux longues feuilles d'un lotus épanoui,
quand un tel privilège donne tant d'éclat à des visages de femmes belles aux yeux allongés comme des (feuilles de) lotus?

Çrîmatî « dont l'éclat portait jusqu'à un yojana », est reçue de la même manière. Pour la jeune fille qui avait donné son vêtement, on se borne à dire

que, à son entrée dans le Svarga, des vêtements comme nul autre fils ou fille de dieu n'en portait, apparurent sur sa personne[1]. Du reste, l'entrée des autres personnages est simplement énoncée sans prodige ni dialogue. Mais il y a un trait commun à tous ces nouveaux Devas. A peine arrivés chez les dieux, ils n'ont qu'une pensée : redescendre sur la terre pour remercier le Buddha. C'est une « règle » qui ne souffre pas d'exception. Voici comment cet épisode est raconté dans nos textes en des termes toujours les mêmes et ne présentant que d'insignifiantes variantes en dehors de celles qui sont nécessitées par la diversité des personnages.

C'est la règle que, peu de temps après la renaissance d'un fils ou d'une fille de dieu, ces trois pensées lui viennent à l'esprit : D'où suis-je déchu ? Où suis-je rené ? En vertu de quel acte (cela s'est-il fait) ? — Il (*ou* elle) regarde et se dit : Je suis déchu du monde... (des hommes, des animaux, des Pretas, etc...), je suis rené chez les dieux Trayastrimçat : c'est par suite du mouvement d'une bonne pensée envers Bhagavat[2].

Alors le fils (*ou* la fille) de dieu qui était précédemment... (brahmane, fille de Çresthi, perroquet, buffle, etc.) se dit : Ne serait-il pas convenable, maintenant que l'état ancien a disparu, de rendre visite à Bhagavat ? Eh bien ! puisque l'état ancien a disparu, rendons visite à Bhagavat ! A ces mots, le fils de dieu qui était précédemment... (homme, animal, etc.) portant un collier sans tache et mobile, sur les membres de qui brillaient des bracelets et des guirlandes, dont la coiffure était diversifiée par les joyaux qui y étaient attachés, dont les

[1] Rapprocher de ce qui a été dit ci-dessus, p. 15.

[2] Confirmation de l'observation ci-dessus. Voir p. 14-15.

membres étaient frottés de spṛkkâ, de feuilles de tamâla, de safran et d'autres plantes, s'étant fait autour des hanches une ceinture abondamment fournie de fleurs divines de lotus, de lotus rouges, bleus, blancs, de mandaraka, etc., vint, cette nuit même, éclairer dans toutes ses parties... (Jetavana, Veṇuvana, etc.) et, ayant couvert Bhagavat de fleurs, s'assit en présence de Bhagavat pour entendre la loi.

Alors Bhagavat fit un exposé de la loi, explicatif des quatre vérités, tel que, après l'avoir entendu, le fils des dieux qui était précédemment... (brahmane, perroquet, etc.) eut la vue des vérités... et l'état de Srota-âpatti fut manifesté pour lui. Quand il eut vu les vérités, il prononça trois fois cet Udâna : Ce n'est ni mon père, ni ma mère... (*udâna*)[1].

Ensuite, le fils (*ou* la fille) de dieu qui était précédemment... (brahmane, perroquet, etc.), comme un marchand qui a fait un bénéfice, comme un laboureur qui a fait sa moisson, comme un héros victorieux dans le combat, comme un malade guéri de tous ses maux, s'en retourna dans sa demeure avec la même manifestation de puissance qu'il avait déployée pour venir en présence de Bhagavat.

Tous les personnages de nos textes font cette visite. Celui qui avait été serpent noir en fait une en plus au roi Bimbisâra pour lui demander d'employer à des libéralités envers le Buddha et la Confrérie le trésor enfoui dans le jardin qu'il avait habité. Ces deux visites font partie d'un seul et même voyage. Le héros du récit n° 2, Candra, rentré dans le Svarga après sa visite obligatoire au Buddha, descend une seconde fois pour tirer son père du désespoir où l'a mis sa mort prématurée. Upoṣadha (9), qui n'est pas,

[1] Pour abréger, je supprime l'Udâna qui se trouve ailleurs que dans ce développement et, par conséquent, ne lui appartient pas en propre.

comme les autres, un Deva de création récente, mais qui nous est dépeint comme habitant le Svarga depuis longtemps, venait ordinairement assister aux leçons du Buddha.

Nos textes nous montrent donc les Devas en communication constante avec la terre, leur lieu d'origine, leur ancien séjour, mais surtout le séjour du Buddha, leur maître.

7. CONDITION DES DEVAS.

Un trait doit avoir frappé le lecteur dans le récit de la visite des dieux au Buddha : l'arrivée à l'état de Srota-âpatti. Ce degré inférieur de la perfection bouddhique que nous voyons les candidats à l'état d'Arhat acquérir un peu avant d'atteindre le degré le plus élevé, les héros de nos textes l'obtiennent étant Devas, c'est-à-dire habitants du Ciel; mais ils l'obtiennent sur la terre. Il est impossible de mieux faire voir combien les conditions supérieures de l'existence selon les brahmanes sont inférieures à la condition du plus humble bouddhiste. On est Deva et l'on n'est pas même Srota-âpanna : pour acquérir ce titre, il faut quitter le ciel. C'est sur la terre que se fait le premier pas vers la perfection.

Tous les héros de la sixième décade deviennent Srota-âpannas sans exception. Upoṣadha (9) qui, nous l'avons déjà remarqué, est un dieu ancien, dont l'entrée dans le Svarga ne dépend d'aucune relation connue avec un Buddha, devient Srota-âpanna comme les autres, et plus tardivement

qu'eux, à ce qu'il semble; il lui avait fallu entendre prêcher la loi très souvent, plus souvent que Candra, que le perroquet, que le buffle, que les oies, soit parce que sa préparation était inférieure à la leur, soit parce que le Svarga est un séjour peu favorable à l'acceptation de la loi. Les Pretas du récit n° 10 de la cinquième décade, devenus dieux, arrivent aussi à l'état de Srota-âpatti; ceux du récit n° 5 font seuls exception. Mais la variante qui les concerne est remarquable : il est dit que, après avoir entendu l'instruction sur la loi, ils obtinrent une « grande supériorité » ou « distinction » (*mahân viçeṣa*) et s'en retournèrent au Svarga « ayant obtenu une haute fortune, ayant obtenu un gain » (*labdhodayâ labdhalâbhâ*). Cette expression *mahân viçeṣa* : est-elle synonyme de Srota-âpatti, ou désigne-t-elle un autre état mental? On la retrouve ailleurs; au récit n° 5 de la cinquième décade (cité plus haut, p. 13) qui nous montre les Pretas élevés à la dignité de Devas obtenant le *mahân viçeṣa* pendant leur visite réglementaire au Buddha, et dans l'histoire de Sthaviraka (décade X, 2) où il est dit que, à la suite d'une prédication du Buddha, faite lors de la naissance de ce personnage, les êtres obtinrent le *mahân viçeṣa* par par centaines de mille; enfin dans le récit n° 6 de la huitième décade où nous voyons la jeune Kâcika-Sundarî, après s'être dérobée, par nn prodige, à la poursuite de ses amoureux, faire arriver par la prédiction de la loi, plusieurs centaines de créatures au *mahâ viçeṣa*. Le terme *viçeṣa* se rencontre aussi seul,

sans l'épithète *mahân*, par exemple dans le récit n° 10 de la quatrième décade, où Açoka, neveu du Buddha Kaçyapa pleure à chaudes larmes parce que le Nirvâna de son oncle arrive trop tôt pour lui permettre d'attendre le *viçeṣa;* au récit n° 1 de la cinquième décade, où Maudgalyâyana, par sa prédication de la loi, fait arriver au *viçeṣa* plusieurs prétas et êtres infernaux qui deviennent des vases de la loi; au récit n° 1 de la dixième décade où une divinité sylvestre s'apitoie sur le sort de Subhûti, que son naturel colère et son esprit de contrariété empêchent d'attendre le *viçeṣa*. On peut se demander si *viçeṣa* et *mahân viçeṣa* sont une seule et même chose. Cela est fort probable, mais ne peut être affirmé comme certain. Cette question résolue, il resterait à rechercher ce qu'est le *viçeṣa* avec ou sans épithète. Il est certain que l'expression *mahân viçeṣa* figure dans des phrases où se trouve ordinairement la mention du Srota-âpatti, et l'on serait peut-être autorisé à soutenir qu'il est la même chose. Mais il faudrait, pour le décider, un plus grand nombre d'exemples; d'ailleurs, puisque le terme Srota-âpatti, qu'on ne se fait pas faute de répéter, n'a pas été employé, il est plus sage de se tenir sur la réserve et d'admettre provisoirement que *mahân viçeṣa* désigne un degré inférieur au Srota-âpatti, probablement un état préparatoire à celui qu'on nous donne comme le premier degré de la perfection.

Nous n'avons pas besoin de dire (on le sait de reste) que le séjour du Svarga n'est nullement néces-

saire pour l'obtention du Srota-âpatti; on y arrive assez facilemeut dès cette vie. Le récit n° 2 est très instructif à cet égard; seulement il renferme une difficulté assez sérieuse. Il met en scène un père et un fils : le fils, Candra, a toujours été vertueux; il l'est encore, il meurt jeune, renaît chez les dieux, s'empresse de rendre ses devoirs à Bhagavat, comme doit le faire tout Deva entré au Svarga sous le patronage du Buddha, et retourne au ciel Srota-âpanna. Le père a été vicieux jadis; mais il a dû s'amender, puisqu'il est né brahmane, brahmane cultivateur, il est vrai, ce qui est un signe de déchéance (Manu. X, 82), mais enfin brahmane. La mort de son fils l'a rendu inconsolable; le fils vient le voir, redresse ses pensées et l'envoie au Buddha, qui l'endoctrine et fait de lui un Srota-âpanna. Ainsi le père et le fils sont égaux bouddhiquement parlant; ils sont au même point sur le chemin de la perfection. Mais ils sont à des degrés différents dans l'échelle brahmanique (et aussi bouddhique) des êtres; le fils est Deva, le père est homme. Et cette différence n'est pas la seule. C'est le fils qui a été le guide spirituel du père et l'a mis dans la bonne voie. Cette inégalité s'explique par les anciennes vertus de l'un et les anciens vices de l'autre. La qualité de Deva a donc son prix : il vaut mieux être Deva que d'être homme, de même qu'il vaut mieux être homme qu'animal. Mais ces distinctions momentanées s'effacent devant le grand intérêt qui consiste dans la recherche de la perfection. Or, il me semble que l'état de Deva et de Srota-

âpanna est une maigre récompense pour un personnage aussi vertueux que Candra, et je ne trouve pas dans ce récit une juste proportion entre les actes accomplis et les situations acquises.

Le huitième récit nous offre un autre genre d'instruction. Le buffle sauvage qui avait été, sous Kâçyapa, le bhixu Tripita, se laisse dompter, devient Deva et arrive au degré de Srota-âpatti; les gardiens du troupeau restent sur la terre et deviennent Arhats. Que sont toutes les jouissances du Svarga offertes à ce buffle devenu Deva auprès de ce bonheur suprême de Nirvâna où ces pâtres Arhats vont bientôt entrer? Leur situation est incomparablement supérieure à la sienne. L'opposition est significative: l'animal devient Deva, le Deva devient Srota-âpanna; l'homme reste homme, mais il devient Arhat. L'immense supériorité de la perfection bouddhique sur toutes les autres conditions des êtres, et la supériorité réelle de l'humanité sur toutes les autres formes de l'existence, même sur la divinité, plus brillante en apparence et plus séduisante, sont ainsi démontrées. Seulement, il y a ici (comme dans le cas précédent) une obscurité, un mystère dont nous parlerons plus loin.

8. CE QUI MÉRITE LE DEGRÉ DE SROTA-ÂPATTI.

Qu'est-ce qui a valu à ces Devas l'état de Srota-âpatti ou la «vue des vérités»? car ces deux termes sont évidemment synonymes : on est Srota-âpanna quand on a vu les vérités. Pour les héros de nos

récits qui n'ont pas de passé, les textes sont absolument muets sur la cause de leur arrivée à l'état de Srota-âpatti, de même que sur les autres incidents de leur carrière. Pour les autres, la cause est indiquée : le serpent noir (1) et Candra (2), étant upâsakas de Kâçyapa, étaient allés dans le refuge et avaient saisi les cinq bases de l'enseignenent[1] (on n'est upâsaka qu'à cette condition); c'est à cela qu'ils doivent d'avoir « vu les vérités ». Après la période de relâchement qui les avait fait naître parmi les animaux, le perroquet (6), les oies (10) avaient eu une période d'activité dans l'observation des bases de l'enseignement qui leur avait valu la vue des vérités : seulement le perroquet avait été, comme Candra et le serpent noir un *upâsaka* de Kâçyapa; les oies sont qualifiées *pravrajita* « initiées », ce qui est un degré supérieur. Quelle est l'influence de cette différence sur le sort de ces êtres? Je ne me hasarde pas à l'expliquer, de peur de subtiliser un peu au hasard sur une question d'intérêt secondaire.

Pour le buffle du récit n° 8, une seule et même cause, l'existence de bonnes dispositions envers Bhagavat, est assignée et à sa renaissance parmi les dieux et à son arrivée à l'état de Srota-âpatti. Il semble être privilégié : cela tient peut-être à sa condition de bhixu et de bhixu précepteur, qui, ayant contribué à rendre plus sévère le châtiment dont il fut frappé, aurait contribué en même temps à faciliter son re-

[1] Prohibition du meurtre, du vol, du mensonge, de l'adultère et de l'ivresse.

lèvement. Pour ce qui est d'Upoṣadha (9), le point qui nous occupe en ce moment est laissé dans l'ombre. Il n'apparaît comme ayant été ni bhixu, ni upâsaka. L'exercice religieux auquel il avait fait vœu de se livrer tendait à un résultat tout mondain, l'obtention de la royauté. On ne peut attribuer sa «vue des vérités» qu'à son zèle et à ses efforts persévérants pour entendre la loi. Au milieu de ces diversités, ce qui paraît dominer parmi les causes qui font arriver les Devas à l'état de Srota-âpatti, c'est la qualité d'upâsaka et l'observation des cinq préceptes sous un Buddha antérieur, notamment sous Kâcyapa.

Nous compléterons ces observations par l'indication des préceptes qui terminent nos divers récits et en indiquent la portée morale. L'histoire de la jeune fille aux fleurs de Çâla et celle de Çrîmatî ont pour conclusion l'exhortation à honorer le maître, bien adaptée à la circonstance, mais qui semble plutôt propre aux récits de prédiction de la Bodhi suprême. L'histoire de la jeune fille qui a fait le sacrifice de son unique vêtement se termine par le conseil d'avoir des égards (*kârân*) pour le Buddha, la Loi et la Confrérie, celle du serpent noir par le précepte d'éviter l'avarice, et celle du buffle par le précepte de renoncer aux péchés de la parole, deux exhortations commandées par le sujet. Pour Candra nous trouvons l'exhortation toute spéciale de faire effort en vue du Nirvâna, laquelle ne paraît pas ici très topique; car il ne s'agit que de gens arrivés à l'état de Srota-âpatti, et encore assez éloignés du but suprême; néanmoins

les circonstances du récit sont assez bien en harmonie avec cette sérieuse admonition. Par exception, l'histoire d'Upoṣadha n'a pas de conclusion morale. Celle de l'histoire du messager (7) est un sûtra qui a déjà figuré dans le récit n° 9 de la première décade, l'enseignement des trois proclamations de supériorité. Les récits nos 6 et 10, relatifs au perroquet et aux oies, se terminent par le précepte d'éviter les actions noires (comme la mollesse dans l'étude) et de pratiquer les actions blanches (comme la soigneuse observation des cinq préceptes).

9. AVENIR DES DEVAS.

Nous avons vu comment les héros de nos récits, après avoir passé par certaines péripéties plus ou moins douloureuses, arrivent au Svarga, deviennent sans plus tarder Srota-âpannas sur la terre où ils sont redescendus en simples visiteurs, et rentrent dans leur nouvelle demeure. Quel sort les y attend? Qu'adviendra-t-il de cette divinité acquise d'une manière, il faut le dire, assez facile? C'est une question qu'il n'est guère possible d'éviter, quoique nos textes ne la soulèvent pas.

Le Srota-âpanna doit revenir sept fois sur la terre pour y fournir sept existences : le Sakṛd-âgami n'y reviendra que pour en fournir une seule. L'Anâgami ne revient pas sur la terre, il arrive à l'état d'Arhat et au Nirvâna chez les dieux. Ces simples données, bien connues et à l'abri de toute contestation, per-

mettent de répondre à la question posée. Les héros de nos récits sont des Srota-âpannas, et rien de plus. Il leur reste donc à revenir sept fois sur la terre pour y vivre de nouveau; leur résidence dans le Svarga est nécessairement temporaire. Après un séjour plus ou moins prolongé chez les dieux, ils reviendront sur la terre pour y recommencer la vie humaine.

Nons pourrions, pour justifier cette conclusion, invoquer l'exemple du Buddha qui a quitté le séjour céleste du Tuṣita, supérieur à celui des dieux Trayastriṁçat, pour accomplir, dans ce bas monde, sa dernière existence. Mais nous nous appuierons sur l'Apadâna pâli qui, malgré des différences de rédaction considérables, est le représentant et l'équivalent des Avadânas sanskrits : les héros de ce recueil passent tous (ceux du moins que nous connaissons, et il suffit que le fait soit constaté pour quelques-uns) par le ciel des Trayastriṁçat et accomplissent ensuite d'autres existences terrestres. Il n'y a donc aucun doute à avoir : le séjour céleste n'est qu'une étape dans la série des existences : on va de la terre au ciel, on redescend du ciel en terre; le mouvement incessant de la transmigration ne comporte aucune fixité. Les plus délicieux séjours perdent leur charme dans cette mobilité perpétuelle; et le suprême intérêt est d'atteindre ce bien-être du Nirvâna, qui peut seul mettre un terme à ce passage d'un corps à un autre, d'une condition à une condition différente, d'une région à la région opposée, en arrêtant d'une manière définitive la succession des existences.

10. DE QUELQUES POINTS OBSCURS.

Je crois avoir passé en revue tous les points importants de nos textes. Sous leur apparente uniformité, ou plutôt sous l'accord et la correspondance logique qui semble exister entre les faits dont chacun d'eux nous déroule une série, on découvre des difficultés et des contradictions plus ou moins choquantes, dont j'ai déjà signalé quelques-unes, sans en faire le point de départ de discussions trop longues et trop peu importantes. Je ne me propose pas d'entamer ici ces discussions. Je veux seulement signaler encore un ou deux de ces points obscurs.

N'est-il pas étonnant de voir le buffle du récit n° 8 devenir simple Srota-âpanna, tandis que les gardiens de son troupeau deviennent Arhats? Ils avaient tous commis la même offense; seulement le buffle avait été le provocateur; on n'avait fait que lui renvoyer son injure. Il est encore vrai qu'il était le supérieur, autre circonstance aggravante qui peut bien servir à expliquer le degré plus élevé de son châtiment, mais ne paraît pas justifier son infériorité dans le relèvement. Car puisqu'il était plus avancé dans la connaissance, son crime une fois expié, il devait, semble-t-il, devancer les autres dans ses progrès vers la perfection. Je ne puis comprendre que les gardiens deviennent si prestement Arhats, quand le buffle en reste à l'état de Srota-âpanna. Je vois là un défaut d'équilibre, un manque de proportionnalité; le séjour du Svarga, si charmant qu'on le dépeigne,

IMPRIMERIE NATIONALE.

ne compense pas ce retard mis à l'entrée dans le Nirvâna, retard qui n'est pas suffisamment expliqué.

Mais voici peut-être une plus grande difficulté. Un jardinier (I, 7) jette un lotus sur Çâkyamuni; la Bodhi lui est aussitôt prédite. Un autre jardinier (III, 2) fait de même; c'est la Pratyekabodhi qui lui est prédite. Une jeune fille (V, 3) jette sur Çâkyamuni des fleurs de Sâla; elle devient déité et Srotaâpannâ. Pourquoi ces actions identiques, ou à peine dissemblables, et ces traitements différents? Je me borne à poser la question. Pour la résoudre, il faudrait connaître le passé des trois personnages: or c'est un point sur lequel nos textes, en général peu chiches de renseignements de cette nature, gardent un silence absolu. Nous ne pouvons pas être plus savant qu'eux et deviner ce qu'ils nous cachent; mais nous ne pouvons pas non plus nous dispenser de signaler les anomalies, les contradictions et les incohérences qu'ils renferment. Ce n'est pas la première fois qu'il nous arrive de faire une remarque de cette nature. L'écueil ne peut guère être évité. On a la prétention de tout expliquer, et l'on crée soi-même, sans s'en apercevoir, des difficultés venant, sans doute, de ce qu'il y a des choses inexplicables.

§ 11. SPÉCIMEN.

Il me reste à donner un ou deux récits comme spécimen. J'en prends deux : un dont le héros est un homme, et un autre dont le héros est un animal. Je

choisis les récits n[os] 6 et 7 qui sont en quelque sorte parallèles.

LE PERROQUET (ÇUKA), V, 6.

Le bienheureux Buddha... résidait à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anathapiṇḍada.

Or, dans la ville de Râjagṛha, le roi Bimbisâra exerçait la royauté (une royauté) florissante... Et ce roi était croyant. ... Il finit par être tourmenté du désir de voir Bhagavat; la joue appuyée sur sa main, il restait là plongé dans ses réflexions. Alors ses ministres lui dirent : « Seigneur, pourquoi (Sa Majesté) prend-elle du chagrin ? » — Le roi répondit : « Voilà longtemps que je n'ai vu Bhagavat! voilà longtemps que je n'ai vu le Sugata! j'ai un vif désir de voir Bhagavat! »

Bhagavat, dans le lieu où il était à ce moment, retiré pour y passer le jour, entendit cela de son oreille divine qui surpasse l'oreille humaine (il entendit cette parole) : « le roi Bimbisâra est tourmenté par le chagrin... (*toute science et miséricorde de Buddha*)... »

Alors Bhagavat, en vue de procurer le bien-être du roi Bimbisâra, une fois les trois mois de pluie passés, prit son manteau, l'attacha, et, muni de son vase et de son manteau, commença un voyage à travers le pays. En continuant sa marsuccessivement, il finit par arriver à une vaste forêt. Dans cette forêt habitait un perroquet à voix humaine qui aperçut de loin Bhagavat; alors en hâte, en toute hâte, il adressa la parole à Bhagavat : « Que Bhagavat vienne! que Bhagavat soit le bienvenu! qu'il nous accorde la faveur de séjourner une nuit, une seule, dans cette forêt! »

Alors Bhagavat, en vue du bien de ce perroquet, étendit un tapis d'herbes sous l'arbre où était la demeure du perroquet et s'assit dessus, les jambes croisées; les grands auditeurs (firent de même) sous d'autres arbres.

Puis le perroquet passa la nuit entière à parcourir la forêt dans tous les sens, en disant : « Que nul, soit homme, soit être non-humain, soit Yaxa, soit Râxasa, soit bête sauvage ou

animal furieux, ne moleste Bhagavat et la Confrérie d'auditeurs qui l'accompagne ! — « Au point du jour il fit trois fois le pradaxiṅa autour de Bhagavat; après quoi il se mit à implorer son indulgence : « Sois indulgent (pour moi), Bhagavat ! Je suis né dans une matrice d'animal, et je n'ai pas de biens avec lesquels je puisse honorer Bhagavat; mais je marche en avant pour annoncer au roi Bimbisâra l'arrivée de Bhagavat. » — « Qu'ainsi soit ! (répondit Bhagavat). » Le perroquet se retira de la présence de Bhagavat, et finit, en avançant toujours, par arriver en présence du roi.

A ce moment, le roi était sur la terrasse de son palais; et là, avec des femmes, des instruments de musique, il jouait, s'amusait, se divertissait. Ce fut alors que le perroquet adressa la parole au roi : « Roi, sache que Bhagavat avec la confrérie de ses auditeurs est arrivé dans tes états. Que Sa Majesté prépare donc le repas ! »

Alors, en hâte, en toute hâte, le roi descendit (de la terrasse) de son palais, fit préparer des sièges à l'intention de Bhagavat; puis, avec des parasols, des bannières, des étendards, toutes sortes de parfums, de fleurs, d'encens, il alla au devant de Bhagavat. Ensuite, le roi, avec les plus grands honneurs, introduisit Bhagavat ainsi que la Confrérie des auditeurs et les rassasia d'aliments purs.

Le perroquet fit alors en lui-même cette réflexion : Si Bhagavat avec la Confrérie de ses auditeurs est (traité) avec une telle magnificence, c'est à moi qu'il le doit entièrement. En constatant cela, il fut joyeux, satisfait, content, éprouva une vive allégresse et une grande satisfaction intime; mais un faucon qui était auprès du roi et rôdait çà et là le saisit et le fit rentrer dans les cinq éléments. Comme il mourut après avoir conçu de bonnes dispositions envers Bhagavat, il renaquit parmi les bons dieux Trayastrimçat.

Or c'est la règle. . . (*Visite du nouveau dieu au Buddha et explication du Buddha à ses bhixus*)[1]. . .

[1] Ici se place le développement donné plus haut. (Voir p. 22).

Les bhixus reprirent : « Vénérable; quels actes ce fils de dieu autrefois perroquet avait-il faits pour naître parmi les perroquets ? Quels actes a-t-il faits pour renaître parmi les dieux et obtenir la vue de la vérité ? »

Bhagavat reprit : « Ce fils de dieu ancien perroquet, Bhixus, a fait jadis et accumulé des actes... (*le fruit des œuvres et la transmigration*). »

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, dans ce même Bhadrakalpa (où nous sommes), quand les créatures vivaient vingt mille ans, le parfait et accompli Buddha Kâçyapa parut dans le monde... (*description d'un ancien Buddha*)... Étant entré dans la ville de Bénarès, il y résidait. Un de ses upâsakas apportait de la mollesse à l'étude, et, par la maturité de cette action, renaquit parmi les perroquets; (mais) pour avoir éprouvé de bonnes dispositions envers moi, il est né (de nouveau) parmi les dieux. C'est pour avoir complètement appris et (soigneusement) gardé les bases de l'enseignement qu'il a vu les vérités.

LE MESSAGER (DÛTA), VI, 7.

Le bienheureux Buddha... étant venu à Râjagṛha pendant la saison des pluies, résidait à Venuvana dans l'enclos du kalantaka.

Or, le maître de maison Anâthapiṇḍada se rendit au lieu où était le roi de Koçala Prasenajit. Quand il y fut arrivé, il souhaita victoire et longue vie au roi Prasenajit et lui fit cette déclaration : « Sache le, certes, ô Majesté, il y a longtemps que nous n'avons vu Bhagavat, nous avons soif de la vue de Bhagavat, nous désirons voir Bhagavat. » — Le roi dit au maître de maison Anâthapiṇḍada : « Maître de maison, as-tu quelque indication sur le lieu où Bhagavat se trouve maintenant pour passer la saison des pluies ? » — Anâthapiṇḍada répondit : « J'ai entendu dire, ô Majesté, que Bhagavat est à Rajagṛha pour y passer les pluies. »

Alors le roi, Anâthapiṇḍada, et bien d'autres, gens de la ville et de la campagne, les ministres, donnèrent à un indi-

vidu le titre de messager et lui dirent : « Va, toi, ô homme, rends-toi dans le lieu où est Bhagavat. Quand tu y seras arrivé, salue avec la tête en notre nom les pieds de Bhagavat, et demande lui s'il ne souffre pas, s'il n'a pas d'inquiétudes, s'il peut facilement se lever, marcher, s'il a des forces, s'il éprouve du bien-être, si rien ne lui répugne, s'il n'a pas d'éloignement pour les contacts qu'il subit, et parle lui ainsi : « Vénérable, le roi du Koçala et les habitants de Çrâvastî, gens « de la ville et des alentours, ont un ardent désir de voir Bha- « gavat, et ils ont dit : Voilà longtemps que nous n'avons vu « Bhagavat, nous avons soif de la vue de Bhagavat, nous dési- « rons voir Bhagavat. Que Bhagavat vienne à Çrâvastî par « compassion (pour nous) ! » Oui, Seigneur ! répondit l'homme et, ayant reçu les instructions du roi de Koçala Prasenajit, des ministres, des citadins, des paysans, il partit de Çrâvastî, et, marchant toujours en avant, atteignit la ville de Râjagṛha.

Il commença par examiner la ville de Râjagṛha, puis se rendit au lieu où était Bhagavat. Quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat, et s'assit à une petite distance, puis s'adressa à Bhagavat en ces termes : « Vénérable, le roi de Koçala Prasenajit, les habitants de Çrâvastî, gens de la ville et de la campagne, saluent avec la tête les pieds de Bhagavat, s'informent s'il est en bonne santé, etc., et ils ont dit : « . . . Que Bhagavat vienne à Çrâvastî par compas- « sion (pour nous) ! »

Bhagavat répondit : « Ô homme, j'irai si le roi Bimbisâra m'en donne la permission ».

Alors le messager, ayant sollicité la permission du roi Bimbisarâ, dit à Bhagavat : « Bhagavat, tu as la permission du roi Bimbisâra, dont Bhagavat croit devoir respecter les convenances; je te prie de venir. » — Bhagavat accueillit par son silence la proposition de cet homme.

Donc, quand les trois mois de pluie furent passés, Bhagavat prit son manteau, l'ajusta, puis, muni de son vase et de son manteau, entouré d'une suite nombreuse, il se mit

en marche dans la direction de Çrâvastî. Le messager, monté sur un char, se mit en marche de son côté, il aperçut le Buddha qui cheminait à pied et, descendant de son char, puis faisant l'anjali en se tournant vers Bhagavat, il lui dit : « Que Bhagavat prenne notre char par compassion (pour nous)! » Bhagavat répondit :

Pour moi, avec le char des bases de la puissance surnaturelle,
(char) roulant avec une activité parfaite,
je parcours la terre entière,
(la terre) qui disparaît sous les épines du Kleça.

Le messager reprit : « Quand bien même Bhagavat peut se mettre en mouvement au moyen des bases de la puissance surnaturelle, qu'il veuille bien néanmoins m'accorder cette faveur par compassion ! »

Alors Bhagavat, en vue du bien de ce messager, se tint au dessus du char au moyen de la puissance surnaturelle; puis, Bhagavat, monté sur le char, atteignit Çrâvastî, et le messager alla en informer le roi.

Alors le roi, avec ses ministres, avec les gens de la ville et de la campagne, alla au devant de Bhagavat ; et là, il s'établit de nuit à Jetavana pour entendre la loi. Le messager, qui était peu avancé en âge, mourut dans la nuit même, après avoir entendu la loi. Une fois mort, il renaquit parmi les dieux purs (les dieux) Trayastriṁçat.

Or, c'est une loi... (*Visite du dieu nouveau au Buddha*)...

Cependant le roi Prasenajit monté sur la terrasse de son palais, avait vu cette magnifique clarté; le lendemain, au point du jour, il questionna Bhagavat... (*Question du roi, réponse du Buddha*)... C'est ton messager qui est mort après avoir éprouvé de bonnes dispositions envers moi, et qui a repris naissance parmi les dieux purs (les dieux) Trayastriṁçat. Il est venu me voir cette nuit, et il est retourné dans sa demeure après avoir vu la vérité.

Alors le roi tout étonné dit : « Oh ! le Buddha ! Oh ! la Loi ! Oh ! la Confrérie ! Si peu de chose qu'on a fait pour eux

est donc (capable de produire) un si grand fruit! » — Puis le roi Prasenajit de Koçala, réjouit et satisfait des paroles de Bhagavat, salua avec la tête les pieds de Bhagavat, se leva de son siège et partit.

Alors Bhagavat adressa la parole aux Bhixus (en ces termes) :

« Voici, Bhixus, les trois proclamations de supériorité. — Quelles trois ? — La proclamation de supériorité du Buddha, la proclamation de supériorité de la Loi, la proclamation de supériorité de la Confrérie.

« 1. Qu'est-ce que la proclamation de supériorité du Buddha ?

« Si, entre tous les êtres qui peuvent exister, êtres sans pieds, à deux pieds, à quatre pieds, à beaucoup de pieds, corporels ou incorporels, ayant conscience d'eux-mêmes, n'ayant pas conscience d'eux-mêmes, n'étant ni pourvus ni dépourvus de la conscience d'eux-mêmes, le Tathâgata, Arhat, parfait et accompli Buddha a été proclamé supérieur (à tous), ceux qui ont éprouvé de bonnes dispositions envers le Buddha les éprouvent à un degré supérieur; comme ils les éprouvent à un degré supérieur ils doivent en attendre aussi une maturation à un degré supérieur, soit qu'ils deviennent dieux parmi les dieux, soit qu'ils deviennent hommes parmi les hommes. C'est là, Bhixus, ce qu'on appelle la proclamation de supériorité du Buddha.

« 2. Qu'est-ce que la proclamation de supériorité de la Loi ?

« Si, parmi les lois du Buddha parfaites ou imparfaites, la Loi exempte d'attachement a été proclamée supérieure (à toutes), ceux qui ont éprouvé de bonnes dispositions envers la Loi les éprouvent à un degré supérieur, etc... (comme ci-dessus)... C'est là, Bhixus, ce qu'on appelle la proclamation de supériorité de la Loi.

« 3. Qu'est-ce que la proclamation de la supériorité de la Confrérie ?

« Si, parmi toutes les confréries, troupes, agglomérations,

la Confrérie des auditeurs du Buddha a été proclamée supérieure (à toutes), ceux qui ont éprouvé de bonnes dispositions envers la Confrérie les éprouvent à un degré supérieur, etc... (comme ci-dessus)... C'est là, Bhixus, ce qu'on appelle la proclamation de supériorité de la Confrérie [1]. »

Ainsi parla Bhagavat; les Bhixus transportés louèrent le discours de Bhagavat.

[1] Cette prédication du Buddha avait été déjà donnée dans le récit 9 de la première décade, et j'avais annoncé que je le traduirais (Voir *Journ. asiat.*, 1880, 2ᵉ semestre, p. 507). Le mot *prajñaptaya :*, que j'avais alors rendu par « acquisition » doit se traduire par « proclamation ».

LETTRE DE M. HOUDAS
À M. BARBIER DE MEYNARD.

Alger, le 26 septembre 1883.

Monsieur,

L'extrême concision du style rend la lecture des ouvrages de droit si difficile que j'aurais voulu, lors de la publication de la *Tohfat* d'Ibn Açem, donner au texte de cet ouvrage la notation complète qui sert, en arabe, à fixer rigoureusement la prononciation des mots. La présence de ces voyelles et de ces signes orthographiques aurait été certainement d'un puissant secours pour l'intelligence du langage énigmatique en usage chez les jurisconsultes musulmans.

Malheureusement, la difficulté de se procurer les caractères typographiques nécessaires et, aussi, le prix excessif de la composition d'un texte vocalisé m'ont empêché de donner suite à ce projet. Mais, depuis ce moment, je n'ai cessé de songer à trouver un moyen qui permît de supprimer la majeure partie des indices actuellement employés dans l'écriture arabe, tout en conservant à la lecture son caractère de certitude absolue. Ce qui m'a, d'ailleurs, encouragé à entrer dans cette voie c'est qu'une ten-

tative du même genre a déjà été faite par les indigènes des États-Barbaresques, particulièrement par les Marocains. On sait, en effet, que dans la plupart des copies du Coran écrites dans le Maghreb, l'*alif* de prolongation a toujours été supprimé, et cela sans que les musulmans les plus orthodoxes aient été scandalisés de cette altération de l'orthographe du Livre sacré.

Dans les lignes qui vont suivre, j'ai l'honneur de soumettre à l'appréciation des lecteurs du *Journal asiatique* le nouveau système de notation qui a été la conséquence et le résultat de mes recherches.

Quand on lit attentivement une page prise, au hasard, dans le Coran, on est frappé de la prédominance manifeste de la voyelle *a*, et si l'on prend la peine de compter combien de fois le signe marquant cette voyelle est reproduit dans une ligne quelconque, on trouve qu'il revient, à lui seul, presqu'aussi fréquemment que tous les autres signes accessoires de l'écriture arabe réunis.

Ce fait constaté, les deux conclusions suivantes se présentent aussitôt à l'esprit : 1° la suppression, dans l'écriture, du signe-voyelle *a* débarrasserait le texte de la moitié environ de ses signes accessoires; 2° la lecture de ce texte ainsi modifié serait aussi certaine qu'elle l'était auparavant, à la seule condition d'avertir le lecteur que toute consonne sans signe devrait se lire avec la voyelle *a*. Il est évident, en effet, que toute personne prévenue de cette simplification n'éprouverait aucune difficulté à lire les mots sui-

vants : ضرب, شرب, حسُن, *dharaba*, *chariba*, *hasouna*. Toutefois il convient de remarquer que si elle était seule, cette indication serait insuffisante à assurer la lecture régulière puisque, dans le système actuel, l'absence de tout signe sert précisément à marquer la consonne muette.

Cette remarque m'a conduit à examiner quelles étaient, en arabe, les lettres muettes et à chercher un nouveau moyen de noter leur présence. Si l'on en excepte les lettres de prolongation et l'*alif* final qui suit le *waou* du pluriel, les lettres muettes en arabe sont :

1° Le *lam* de l'article devant une lettre solaire;

2° L'*alif* bref à la fin d'un mot;

3° Les lettres ث, د, ذ, ض, ط et ظ devant le ت de la première personne du prétérit au singulier ou devant le ت des deuxièmes personnes du même temps;

4° La lettre qui, à la huitième forme, précède un ط remplaçant le ت formatif.

La prononciation et l'orthographe de l'article défini, en arabe, sont si simples et si exactement déterminées par la grammaire qu'il ne saurait y avoir le moindre inconvénient à le priver des signes qu'il doit porter, et même à éliminer le *chedda* surmontant la lettre solaire quand le *lam* de l'article est muet. Il me paraît donc qu'on fera disparaître une des incertitudes signalées plus haut en établissant comme règle que « les lettres ال sans signes, au com-

mencement d'un groupe, représentent toujours l'article défini ».

Cette règle a l'avantage de supprimer deux signes dans tous les mots commençant par l'article défini. Elle sera d'une observation rigoureuse si l'on a soin de conserver la notation habituelle, toutes les fois que l'article défini n'est plus en tête du groupe, c'est-à-dire quand il est précédé de la conjonction فَ ou d'une des particules qui se joignent à lui dans l'écriture, بِ, لِ, كَ, etc.... C'est en me conformant à ces principes que j'écris الله, الكلْبُ et بِٱللّٰهِ, لِلْكَلْبِ. Dès que les lettres ال au commencement d'un mot ne représentent plus l'article défini, elles reprennent leurs signes accoutumés, ce qui évite toute confusion possible. Ex. : ٱلْتَّبعث.

Un procédé assez souvent mis en usage par les indigènes algériens m'a servi à établir la distinction entre le *ya* qui termine un mot et l'*alif* bref final. Ce procédé consiste à toujours écrire les points diacritiques du *ya* et à omettre ces mêmes points lorsqu'il s'agit de l'*alif* bref. Ainsi j'écrirai على, لدى, مشى et رَضِي, بَغِي.

Quant aux deux dernières catégories de lettres muettes, elles se rencontrent si rarement qu'on pourrait, à la rigueur, ne pas les noter et en faire l'objet d'une exception. Toutefois, pour assurer la certitude absolue de la lecture, j'ai pensé qu'il n'y aurait rien d'excessif, vu la rareté du fait, à altérer légèrement un des principes de la lecture, en donnant le *sou-*

koun à la lettre muette, et à ajouter aux règles déjà énoncées la formule suivante : Toute consonne portant le *soukoun* est muette, lorsque la lettre qui la suit immédiatement porte le *chedda*. Ex. : أَرْدْتُّ, آضْطُّجِعَ, وجدْتُمْ.

J'ai adopté également la simplification la plus usitée dans les textes semi-vocalisés, celle qui consiste à supprimer la voyelle toutes les fois qu'elle est suivie de la lettre de prolongation. Je dirai donc que : les lettres *alif*, *waou* et *ya* qui ne portent aucun signe sont toujours précédées dans la prononciation : la 1re, de la voyelle *a;* la 2e, de la voyelle *ou* et la 3e, de la voyelle *i.* Mais, pour que cette règle se combine avec celles énoncées plus haut, il est nécessaire de faire les trois réserves suivantes :

1° L'*alif* final est toujours muet quand il vient après la lettre *waou*. Cette observation vise les terminaisons ـُوا et ـَوْا du pluriel.

2° Le *waou* ou le *ya* sans signe n'est pas lettre de prolongation quand la consonne qui le précède porte une voyelle écrite. Ainsi ثانِيَة se lira ثَانِيَة, يُوَصِّل, يُوصِّل.

3° Si les lettres *waou* et *ya* se suivent immédiatement ou que l'une d'elles soit suivie d'un *alif* sans signe, la première des deux lettres n'est jamais lettre de prolongation. Cette remarque s'applique aux mots comme طويل, ميامِن, جواهِر dans lesquels le lecteur pourrait hésiter sur la nature de la voyelle portée

par la première consonne. En tenant compte de ce qui vient d'être dit, on voit qu'on ne peut donner à cette première lettre que la voyelle *a*.

Enfin j'ai retranché la voyelle *i* qui accompagne un *hamza*, chaque fois que cette lettre est placée sous un *alif* ou qu'elle surmonte un *ya* précédé d'un *alif* de prolongation. Les mots إِلَى et اَلْجَزَائِرُ seront donc écrits : إلَى et الجَزَائرُ.

Il serait aisé de multiplier ces simplifications sans nuire à la certitude de la lecture, mais j'ai pensé qu'il fallait éviter une trop grande complication de règles surtout dans les ouvrages destinés aux commençants. C'est pour cette raison que je n'ai pas parlé, par exemple, de la suppression de la voyelle *i* dans les pluriels rompus par *alif* et dans les participes actifs du verbe primitif. Pourtant, s'il s'agissait d'éditer un livre destiné au public lettré, je n'hésiterais pas à proposer des réformes plus radicales, telles que la suppression des voyelles des particules, des pronoms et même celles de la déclinaison dans la plupart des cas. Mais cela ne répondrait plus au but que je me suis proposé, qui est avant tout de fixer rigoureusement la lecture sans qu'il soit besoin de comprendre un seul des mots du texte.

En résumé, je propose de modifier la notation actuelle en supprimant :

1° Les signes de l'article et le *chedda* des lettres solaires;

2° La voyelle *a;*

3° Les trois voyelles lorsqu'elles sont longues;

4° La voyelle *i* du *hamza* dans certains cas.

Pour détruire toutes les incertitudes résultant de ces suppressions, j'ajoute aux principes de la lecture les six règles suivantes :

1° ال sans signes, au commencement d'un groupe représente toujours l'article défini; le *chedda* de la lettre solaire n'est jamais écrit.

2° Le *ya* final sera toujours accompagné de ses deux points diacritiques; l'*alif* bref final ne les aura jamais.

3° Les lettres *alif*, *waou* et *ya*, sans signes, se lisent toujours comme lettres de prolongation : la 1re, de la voyelle *a;* la 2e, de la voyelle *ou* et la 3e, de la voyelle *i*, excepté quand la lettre qui les précède porte une voyelle écrite.

4° Sont muettes les lettres suivantes : 1° l'*alif* bref final; 2° l'*alif* final précédé d'un *waou* sans signe ou surmonté du *soukoun;* 3° la consonne qui porte le *soukoun* quand la lettre qui suit immédiatement a le *chedda*.

5° Toute consonne, autre que celles indiquées ci-dessus, qui ne porte aucun signe se lit avec la voyelle *a*.

6° Le *hamza* placé sous un *alif* ou sur un *ya* précédé d'un alif de prolongation se lit avec la voyelle *i*.

Je joins à cette lettre deux spécimens de la notation nouvelle, l'un appliqué à la sourate LXXXVII du Coran, l'autre, à un extrait du conte de Djouder le Pêcheur.

NOTATION NOUVELLE.

Sourate LXXXVII.

سورةُ الأعْلى

سبّحِ ٱسْم ربّك الأعْلى ۝ ٱلّذي خلق فسوّى ۝ وٱلّذي قدّر
فهدى ۝ ٱلّذي أخْرج المرْعى ۝ فجعلهُ غثاءً أحْوى ۝ سنُقْرِئُك
فلا تنْسى ۝ إلّا ما شاء اللهُ إنّهُ يعْلمُ الجهْر وما يخْفى ۝
ونُيسّرُك لِلْيُسْرى ۝ فذكّرْ إنْ نفعتِ الذكْرى سيذّكّرُ منْ
يخْشى ۝ ويتجنّبُها الأشْقى ۝ ٱلّذي يصْلى النار الكُبْرى ۝ ثُمّ
لا يمُوتُ فيها ولا يحْيا ۝ قدْ أفْلح منْ تزكّى ۝ وذكر ٱسْم ربّهِ
فصلّى ۝ بلْ تُؤْثِرون الحياة الدُّنْيا ۝ والآخِرةُ خيْرٌ وأبْقى ۝
إنّ هذا لفي الصُّحُفِ الأولى ۝ صُحُفِ إبْراهيم وموسى ۝

NOTATION ANCIENNE.

Sourate LXXXVII.

سُورَةُ ٱلْأَعْلَى

سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝ ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَٱلَّذِي قَدَّرَ
فَهَدَى ۝ ٱلَّذِي أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَى ۝ فَجَعَلَهُ غُثَآءً أَحْوَى ۝ سَنُقْرِئُكَ
فَلَا تَنْسَى ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى ۝
وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى ۝ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرَى سَيَذَّكَّرُ مَنْ
يَخْشَى ۝ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِي يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَى ۝ ثُمَّ
لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۝ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِ
فَصَلَّى ۝ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا ۝ وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ۝
إِنَّ هَذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى ۝ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ۝

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOMBRE TOTAL DES SIGNES.

Dans l'ancienne notation.........	298
Dans la nouvelle...............	114
DIFFÉRENCE........	184

Veuillez agréer, etc.

H. HOUDAS.

La commission du Journal a supprimé l'extrait du conte arabe, pensant qu'un seul spécimen serait suffisant pour la démonstration du système proposé par l'auteur. B. M.

CHRONOLOGIE

DE

L'ANCIEN ROYAUME KHMÊR,

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS,

PAR

M. ABEL BERGAIGNE.

M. Aymonier poursuit avec un grand zèle, et une parfaite entente de la tâche qui lui est confiée, la recherche des inscriptions du Cambodge. Depuis que j'ai rendu compte dans le *Journal*[1] d'une collection de calques qu'il avait rassemblés antérieurement à sa mission, il nous a fait successivement quatre envois d'estampages[2]. Je viens d'en dresser un catalogue comprenant 304 numéros, dont 143 sont des inscriptions sanscrites en tout ou en partie.

Plusieurs de ces numéros représentent chacun, non pas une inscription unique, mais un lot de dix, vingt, trente inscriptions et plus. Un grand nombre d'autres sont de longs documents couvrant les deux

[1] Août-septembre 1882, p. 139.

[2] Sans compter les objets d'art, stèles, etc. Les estampages sont pris à deux, trois et quatre exemplaires. Un exemplaire de chaque inscription est, selon le désir de M. Aymonier, attribué à la Société asiatique : les autres restent à la Bibliothèque nationale.

parois d'une porte, les deux ou les quatre faces de stèles de grande dimension. Les inscriptions de cinquante, quatre-vingts, cent stances sanscrites ne sont pas rares. La prolixité des poètes officiels va croissant d'âge en âge. Faute de pouvoir augmenter indéfiniment les proportions des stèles, les lapicides diminuaient celles des caractères, et c'est ainsi qu'ils ont pu faire tenir par exemple sur la stèle de Sdok Kok Thom, trouvée dans la province de Soaï ou Sisaphon, cent trente-deux stances, qui, transcrites sur quatre lignes chacune, occuperaient plus de dix-sept pages du *Journal,* et 146 lignes de khmêr, qui, transcrites sans aucun blanc, en occuperaient près de quinze autres : total trente-deux pages.

Comme on le voit, c'est toute une littérature qui nous arrive du Cambodge; et M. Aymonier n'est pas au bout de sa tâche! Bientôt, si la situation politique le permet, il compte aller dans l'Annam recueillir les inscriptions des Chams. Là encore peut-être, qui sait? dans d'autres parties de l'Indo-Chine encore, se rencontreront des inscriptions sanscrites. En attendant, il explore le Laos d'où il doit nous faire dans quelques mois un nouvel envoi.

Le Laos faisait partie de l'ancien empire khmêr. Les inscriptions qui en viendront pourront donc apporter un complément précieux à celles que nous possédons déjà. Je les aurais volontiers attendues pour donner les résultats de l'examen sommaire auquel j'ai soumis l'ensemble des premiers envois. Mais d'un autre côté, la publication des inscriptions

commence en ce moment même. L'Académie des inscriptions et belles-lettres a bien voulu leur offrir l'hospitalité dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, et un premier fascicule, composé d'inscriptions transcrites et traduites par M. Barth, va être mis sous presse. Il nous a donc paru utile, pour la commodité des références, que le présent travail fût immédiatement publié.

D'ailleurs, les contrées déjà explorées par M. Aymonier comprennent tout le royaume du Cambodge actuel, et les principales provinces cambodgiennes aujourd'hui soumises à Siam, en particulier celles d'Angkor et de Battambang, les plus riches de toutes en monuments[1]. Les nouvelles données chronologiques qu'il est permis d'espérer encore ne pourront probablement modifier, et même compléter que dans une mesure assez restreinte les résultats généraux de l'étude que je viens de terminer.

Au contraire, la première esquisse de la chronologie du Cambodge que j'avais tracée il y a dix-huit mois est devenue tout à fait insuffisante dans sa seconde moitié, et exige aujourd'hui un complément et même des modifications essentielles.

Après Kambu qui est, comme je l'ai déjà fait re-

[1] Sur nos trois cent quatre inscriptions ou lots d'inscriptions, cent douze proviennent de la seule province d'Angkor ou Siem Réap, vingt-neuf de la province de Battambang, vingt-quatre de différentes autres provinces siamoises. Dans le royaume du Cambodge, la province de Kompong Svaï a fourni vingt-sept numéros et les autres provinces composant la Terre de Kompong Svaï en ont donné vingt-six. Les autres viennent, savoir : vingt et une de la Terre de Thbaung

marquer[1], une sorte de Manu des Kambujas, l'ancêtre le plus éloigné auquel les rois du Cambodge fassent remonter leur origine, celui qui fut leur « racine », pour employer le terme de l'inscription de Baksey Chang Krang[2], est un certain Çrutavarman. C'est sans doute le même personnage qui figure en tête de la généalogie d'un roi que nous appellerons Jayavarman VII[3], comme père d'un Çreshṭhavarman, qui fut roi suzerain, *adhirâja*, de Çreshṭhapura.

L'inscription de Baksey Chang Krang qui, dans son énumération des anciens rois du Cambodge, procède par séries, par branches apparemment, en donnant seulement le premier prince de chaque branche, place après les rois dont la racine fut Çrutavarman une série commençant par un Rudravarman. L'une de nos plus anciennes inscriptions, celle d'Ang Chumnik, déjà publiée par M. Barth[4], renfermant les noms de cinq rois dont le premier est Rudravarman, il paraissait assez naturel d'identifier celui-ci avec le Rudravarman de Baksey Chang

Khmum; neuf des différentes provinces que M. Aymonier (*Géographie du Cambodge*) réunit sous la dénomination de Provinces de Chado Muhk ou des Quatre-Bras; dix-huit de la Terre de Ba Phnom; trente-quatre de la Terre de Tréang. Enfin quatre inscriptions ont été trouvées sur les frontières du Cambodge, dans la Cochinchine française.

[1] Article cité, p. 151.

[2] Article cité, p. 151 et 152.

[3] Cette généalogie se lit sur deux stèles trouvées à deux des quatre coins du rempart d'Angkor Thom, et aussi sur la face de la stèle de Ta Prohm qui nous manquait encore à l'époque où j'ai fait mon premier rapport, voir p. 168.

[4] *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 195.

Krang. Cependant, il faut remarquer que le second roi d'Ang Chumnik, vraisemblablement le successeur du Rudravarman de la même inscription, s'appelle Bhavavarman; et que la généalogie de Jayavarman VII, où figurent seulement un petit nombre d'ancêtres de ce roi, sans doute quelques chefs de branche, nomme précisément un Bhavavarman. Si ces deux Bhavavarman n'en font qu'un, en d'autres termes, si le Bhavavarman d'Ang Chumnik est un chef de branche, il devient peu probable que son prédécesseur Rudravarman soit le roi nommé dans l'inscription de Baksey Chang Krang.

Aussi bien les généalogies sont-elles un peu sujettes à caution quand elles prétendent remonter à six siècles en arrière et plus, comme c'est le cas pour la généalogie de Jayavarman VII. C'est seulement avec les rois d'Ang Chumnik que commence, jusqu'à présent du moins, la période vraiment historique de la dynastie des Varman. Mais il n'en reste pas moins intéressant de trouver sur les inscriptions, et particulièrement sur celle de Baksey Chang Krang, antérieure de plus de deux cents ans à la généalogie de Jayavarman VII, la trace des traditions qui reculaient plus loin encore les origines du royaume indien du Cambodge.

Bhavavarman est, jusqu'ici, le plus ancien roi dont les inscriptions soient entre nos mains. Ces monuments ne sont pas datés : mais la forme des caractères ne permet guère de mettre en doute l'identité du roi qu'ils célèbrent avec celui qui figure

le second dans l'inscription d'Ang Chumnik, datée de 589 (de l'ère *çaka*, 667 de notre ère). Nous avons d'ailleurs aujourd'hui une nouvelle date qui permet de préciser un peu plus l'époque de Bhavavarman. M. Barth a déjà cité[1] les dates de l'inscription de Bayang, 526, la plus ancienne relevée jusqu'ici, et 546 : mais elles n'étaient accompagnées d'aucun nom de roi. Une nouvelle inscription trouvée à Vat Chakru, dans la province de Ba Phnom, porte le nom du roi Īçānavarman et la date de 548. Or Īçānavarman est le second roi nommé après Bhavavarman dans l'inscription d'Ang Chumnik. Nous sommes donc toujours ramenés pour l'époque de Bhavavarman au premier quart du VIe siècle çaka, c'est-à-dire environ à l'an 600 de notre ère. Quand aux origines mêmes de la dynastie, elles peuvent remonter bien au delà.

Le royaume de Bhavavarman, à en juger par les lieux où ont été trouvées trois inscriptions de lui et une quatrième de son beau-frère, était déjà très étendu. Il comprenait non seulement le cours inférieur du Mé Kong, par exemple la province de Tréang, mais le cours moyen de ce fleuve, bien au-delà de la province de Stung Trang où a été trouvée l'inscription de Phnom Hanchey, tout au moins jusqu'à la province de Ton Lé Ropou, appartenant actuellement au roi de Siam, d'où M. Aymonier nous a envoyé l'inscription de Véal Kantel. Ce n'est

[1] *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 170.

pas tout : l'une des inscriptions de Bhavavarman a été retrouvée à Phnom Bantéaï Néang, dans la province, également siamoise aujourd'hui, de Battambang. On voit que les données épigraphiques confirment entièrement les relations chinoises déjà citées par M. Barth[1], sur l'étendue du royaume khmêr au VIIe siècle de notre ère.

Après Bhavavarman régnèrent Mahendravarman, Īçānavarman, qui, d'après l'inscription de Vat Chakru[2], était sur le trône en 548, enfin Jayavarman, dont les ministres firent graver plusieurs inscriptions en 586 et 589.

Au-delà de cette dernière date, nous trouvons successivement celles de 598, 619, 638, 646, 713, 722, 725, peut-être aussi de 785 et de 796, et nous arrivons ainsi sans trop longue interruption à 799, date de l'avènement d'Indravarman. De plus, les inscriptions de ce prince marquant, comme je le montrerai plus tard, une étape décisive dans les transformations de l'écriture, on peut, avec une vraisemblance voisine de la certitude, rapporter à la même période un bon nombre d'inscriptions non datées. Mais, avec ou sans date, les inscriptions antérieures à Indravarman ne nous donnent plus aucun nouveau nom de roi. Elles sont d'ailleurs toujours disséminées dans les lieux les plus divers, plus nombreuses dans la terre méridionale et maritime

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 199.

[2] Du moins le seul roi nommé est-il Īçānavarman. Voir pourtant plus bas, p. 65.

de Tréang, sans être rares dans les autres, par exemple dans la terre de Ba Phnom et dans la partie limitrophe de la Cochinchine, aux Quatre-Bras, dans les terres de Thbaung Khmum et de Kompong Svaï, enfin dans la province siamoise de Melu Prey. Une seule a été trouvée dans la province, également siamoise aujourd'hui, d'Angkor ou Siem Réap, à Kedey Ta Keam. Elle porte la date de 713; on touchait à l'époque où ce territoire allait devenir le principal foyer de la civilisation brahmanique au Cambodge.

En effet, à défaut des inscriptions du temps, celles des règnes d'Indravarman et de Yaçovarman son fils nous font connaître une série de rois qui ne remplit pas, tant s'en faut, la lacune signalée, mais qui du moins la diminue. J'ai déjà donné la liste de ces rois[1], en insistant sur Jayavarman, deuxième du nom quant à présent.

Ce roi, d'après la généalogie de Yaçovarman et divers autres monuments, s'établit sur le mont Mahendra que, pour diverses raisons, je jugeais devoir être à proximité de la future Angkor. Depuis, M. Aymonier m'a proposé, dans l'une de ses lettres, l'identification de cette montagne avec le Phnom Koulen, situé à 40 ou 50 kilomètres au nord-est d'Angkor, et renfermant dans des excavations artificielles des inscriptions sur roc où il avait lu le nom du mont Mahendra. Le texte de ces inscriptions, qui sont sanscrites, ne permet pas en effet de douter que l'éminence en

[1] Article cité, p. 184.

question ait porté ce nom à l'époque où elles ont été gravées, c'est-à-dire en 869 et 996 çaka, et il est assez probable qu'un mont Mahendra aussi voisin d'Angkor ne différait pas de celui sur lequel Jayavarman II fixa le siège de son autorité.

Il est vrai que M. Aymonier n'a pas vu trace de capitale sur le mont lui-même, dont les monuments sont peu importants. La résidence de Jayavarman II devrait être cherchée plutôt, selon lui, à Beng Méaléa, où on voit un monument important, d'une architecture spéciale, disposé pour l'habitation, et qui aurait été, selon la tradition, le palais du légendaire Prah Ket Méaléa. Cependant, l'une des nombreuses inscriptions qui mentionnent l'établissement de Jayavarman sur le mont Mahendra, précisément la gigantesque inscription de Sdok Kok Thom, parle expressément du «sommet» du mont, *mūrdhan*. Comme on le voit, la question ne peut pas passer encore pour définitivement résolue[1].

[1] A propos des inscriptions du Phnom Koulen, je demande la permission de signaler dès maintenant un fait curieux. Les inscriptions en langue vulgaire sont toutes en prose, comme les inscriptions sanscrites sont toutes en vers. Mais, par exception, l'inscription du Pœung Prah Pout (la grotte de Bouddha), sur le côté nord du mont, comprend une stance en khmêr, composée de quatre pādas qui présentent chacun la même succession de brèves et de longues, si on observe : 1° que la règle de position n'est appliquée qu'aux mots sanscrits introduits dans le contexte; 2° que, selon la remarque de M. Aymonier (*Journal asiatique*, avril-juin 1883, p. 444), *va* équivaut souvent dans l'écriture des inscriptions à *ū*; 3° que l'*e* khmêr est compté comme brève. Voici cette stance, que je transcris en demandant pardon à M. Aymonier pour la façon dont j'y coupe les

Nous connaissons maintenant, par deux inscriptions des règnes d'Indravarman et de Yaçovarman, la date de l'avènement de Jayavarman II, 724 çaka. Cette date était restée célèbre, car des inscriptions postérieures de deux siècles la citent encore en célébrant, sans le nommer, le roi qui monta sur le trône en 724. J'avais déjà fait remarquer que l'inscription de Baksey Chang Krang le mentionne après Rudravarman, comme le chef de la branche à laquelle appartient le roi régnant.

Après lui[1] vinrent, avant Indravarman, Jayavarman III, Rudravarman II[2] et Prithivīndravarman.

mots khmêrs, mais avec une exactitude suffisante en tout cas pour la démonstration de ce que j'avance :

Ya ki gaṇa sāḍhu sajjana ta ḷvaḥ vraḥ guhā ta pavitra
Smita hita vrahmavishnu (*sic*) parameçvara vuddha prayatna
Vyat ta man na vaddha mūrtti gun na kāra vvum dai yti leṅ mvāya
Stah (?) ta man na çuddha mvāya ta pa ñcvāya (?) gi kalpa ta pvāna

Cette poésie d'un nouveau genre fait pendant à une stance sanscrite, ou à peu près, dans le mètre *vasantatilakā*, qui présente tout au moins une faute de quantité à la fin du premier pāda, terminé par les mots *bhaktistotram*. Mais, si j'en crois ma transcription, ce n'est pas seulement une irrégularité métrique, ce sont aussi des barbarismes et des solécismes qu'il y aurait à relever dans cette stance. En un mot, les bouddhistes semblent avoir porté jusqu'au Cambodge leur jargon barbare. Cette question sera traitée quelque jour par M. Senart, à qui reviennent de droit nos inscriptions bouddhiques.

[1] Je ne reproduis pas ici les noms de ses prédécesseurs, l'ordre exact des uns, le titre des autres soulevant diverses questions que je n'ai pas encore résolues. Voir article cité, p. 184. Il ne faut pas oublier que cette époque est à peu près celle où, d'après les annales chinoises, le royaume khmêr aurait été divisé en deux.

[2] Ou III? Voir plus haut, p. 55.

Avant d'aborder les règnes d'Indravarman et de ses successeurs, je dois dire un mot des cultes pratiqués au Cambodge pendant cette première période. Le plus curieux est celui de Çiva réuni à Vishṇu en un seul personnage divin, ou pour employer le terme consacré, de Hari-Hara. J'ai déjà eu l'occasion de le signaler dans plusieurs inscriptions[1]; je l'ai relevé depuis dans d'autres encore. Il paraît avoir joui d'une véritable faveur dans les premiers siècles de l'empire cambodgien des Varman; on en trouve les traces les plus anciennes dans une inscription non datée d'Īçānavarman, à Vat Pou ou Ang Pou (Tréang), et dans une inscription de Jayavarman I, à Vat Prey Vier (Ba Phnom), datée de 589 comme celle d'Ang Chumnik.

Sauf cette particularité digne de remarque, le culte est principalement çivaïte. Le bouddhisme, plus ou moins mêlé de çivaïsme, n'est pas inconnu. L'inscription de 713 trouvée dans la province d'Angkor fait mention du Lokeçvara. Une autre inscription non datée, mais qui, d'après la forme des caractères, est certainement antérieure à Indravarman, l'inscription d'Ampil Rolœum, renferme, comme j'ai déjà eu l'occasion de le faire remarquer[2], des noms de Bodhisattvas. Mais s'il y a des bouddhistes au Cambodge dès cette période reculée, ils paraissent y

[1] Voir les notes que j'ai ajoutées à un article de M. Aymonier, *Journal asiatique*, avril-mai-juin 1883, p. 450, note 5; p. 452, note 1; p. 453, note 1.

[2] *Journal asiatique*, avril-mai-juin 1883, p. 458, note 1.

être en infime minorité, ou, ce qui revient au même, en somme, n'y jouer qu'un rôle infime. La civilisation ancienne du Cambodge, en dépit de cette légère correction apportée par les textes à nos premières hypothèses [1], est et reste essentiellement brahmanique.

Avec Indravarman commencent les constructions dont les ruines forment ce qu'on appelle aujourd'hui le groupe d'Angkor. En 801, il élève en mémoire de son père Prithivīndravarman, le temple de Bakou, consacré à Çiva, mais sous un vocable qui unit étroitement au dieu le mort plus ou moins divinisé [2]. A son tour, il recevra les mêmes honneurs de son fils, Yaçovarman. Celui-ci, après avoir succédé à Indravarman en 811, élèvera en 815 le temple de Loley, et le dédiera à l'Īçvara d'Indravarman, *indravarmeçvara*. Le dieu, en pareille circonstance, était, comme nous l'apprennent diverses inscriptions, par exemple celle de Lovêk [3], représenté sous les traits du personnage qu'on voulait honorer. L'usage paraît avoir été général au Cambodge. Un siècle et demi plus tard, il sera question de l'Īçvara de Sūryavarman. Les mêmes honneurs seront rendus au *guru* de son successeur Udayādityavarman II, nommé Jayendravarman. Vers le XIIe siècle çaka encore, le temple du Bayon recevra des inscriptions en khmêr mentionnant, avec des titres honorifiques différents, le dieu

[1] Voir *Journal asiatique*, août-septembre, 1882, p. 191 et 199.
[2] Voir l'article cité de M. Aymonier, p. 482 et 469, note 3.
[3] Article cité d'août-septembre 1882, p. 145.

portant le nom du roi et la forme, *rūpa*, l'image du roi lui-même.

L'époque de Yaçovarman est caractérisée au point de vue épigraphique, on pourrait dire au point de vue alphabétique, par un phénomène curieux, l'usage d'une double écriture, l'écriture ancienne du Cambodge, originaire de l'Inde du Sud, sous la forme arrondie et déjà plus ornée que lui avaient donnée les lapicides d'Indravarman, et une écriture venant, à qu'il semble, de l'Inde du Nord, dont je donnerai bientôt, dans la publication annoncée, les premiers spécimens. J'avais déjà signalé [1] les inscriptions digraphiques de Yaçovarman, présentant sur les deux faces d'une même stèle le même texte en caractères différents. Depuis, nous avons reçu des inscriptions en caractères du Nord, non accompagnées de la transcription en caractères vulgaires. Toutes ces inscriptions renferment une même généalogie s'arrêtant à Yaçovarman et ont été gravées sur l'ordre de ce roi ou de ses ministres, sous son règne ou peu de temps après lui. Une seule se borne à célébrer son aïeul, Jayavarman II, mais c'est un éloge posthume. Les dates citées dans l'inscription ne permettent pas de la faire remonter plus haut que le règne de Yaçovarman, et je ne crois pas non plus qu'on puisse la faire descendre beaucoup plus bas. Quant aux inscriptions digraphiques, elles restent toujours au nombre de deux, celle de Loley et celle dont j'avais

[1] Article cité, p. 172.

déjà signalé trois exemplaires en des lieux différents. Depuis, M. Aymonier a retrouvé sept exemplaires nouveaux de la seconde : total, dix. Cette *affiche* de pierre avait été envoyée dans les provinces d'Angkor, de Battambang, de Melu Prey, de Kompong Svaï, de Bantéai Meas, de Péam, deux fois dans celle de Thbaung Khmum et deux fois dans celle de Ba Phnom, en somme, aux quatre coins du royaume.

Une seule des inscriptions de Yaçovarman, celle de Tep Pranam près d'Angkor, en caractères du Nord, est bouddhique.

Nous ne connaissons toujours que de nom le premier successeur de Yaçovarman, son fils aîné, Harshavarman, et la date de 832, citée dans une inscription qui porte le nom de son second fils, Īçānavarman II, pourrait être antérieure à l'inscription elle-même[1]. Quoi qu'il en soit, l'un des deux frères devait régner en 832, car l'inscription de Phimānakas[2], qui porte la même date, célèbre Yaçovarman dans des termes qui ne permettent pas de douter qu'il fût mort à cette époque. Cela n'empêche pas que son nom figure toujours seul, autant qu'on en peut juger, sur les inscriptions du groupe de Koh Kér, au nord-ouest de la province de Kompong Svaï, datées de 841, 842 et 844. On trouve du reste encore à la même date, 844, les noms de Jayavarman et Pṛithivīndravarman en tête des inscriptions en khmêr de Prasat Chœung Hang dans la province de

[1] Voir article cité, p. 167.
[2] Voir article cité, p. 154.

Thbaung Khmum. On voit qu'il faut se garder, en l'absence de données positives, d'assigner au roi unique ou au dernier roi nommé dans une inscription la date de l'inscription elle-même.

Jayavarman IV succéda à son neveu Īçānavarman II en 850; cette date est formellement donnée dans une inscription sanscrite trouvée à Prasat Néang Khmau dans la province de Bati (terre de Tréang). Son fils cadet, Harshavarman II, qui lui succéda le premier, monta sur le trône en 864, d'après l'inscription, également sanscrite, de Kedey Char. Il ne régna donc que deux ans. Nous savions déjà en effet la date de l'avènement de son frère aîné, Rājendravarman: 866.

C'est sous les successeurs de Jayavarman IV que les bouddhistes semblent commencer à recueillir une part plus large des faveurs royales. L'inscription qui m'a donné la date de l'avènement de Harshavarman II, et qui paraît d'ailleurs postérieure à ce prince, est bouddhique. J'avais analysé déjà les inscriptions bouddhiques d'un ministre de Rājendravarman à Bat Chum[1]. Enfin, un ministre du roi Jayavarman V qui succéda à Rājendravarman en 890, nous a laissé dans l'inscription de Srey Santhor, étudiée par M. Senart[2], le témoignage de l'intérêt pris par son maître à la prospérité du bouddhisme.

J'avais supposé que Jayavarman V était fils de Rājendravarman. Cette hypothèse est confirmée par

[1] Article cité, p. 161.

[2] *Revue archéologique*, 1883, p. 182-192.

IMPRIMERIE NATIONALE.

une inscription de Préa Eynkosey qui vient d'être étudiée par M. Barth.

Jusqu'ici, les inscriptions n'ont guère fait que préciser les données chronologiques déjà tirées du premier envoi de M. Aymonier. Mais après Jayavarman V, elles leur apportent un complément considérable, et m'obligent à abandonner quelques hypothèses provisoirement admises pour mettre quelque ordre dans des données dont l'insuffisance ne peut être bien appréciée qu'aujourd'hui.

Ainsi, j'avais accepté l'identification, déjà faite par M. Kern, du Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan et du Sūryavarman de l'inscription de Bassac. Chose curieuse, sur trois inscriptions publiées par M. Kern, deux portaient le nom de Sūryavarman, et elles parlaient précisément de deux Sūryavarman différents. Le Sūryavarman de l'inscription de Bassac, dont M. Aymonier ne nous enverra d'ailleurs les nouveaux estampages qu'au printemps prochain, celui qui succéda à deux grands-oncles nommés Jayavarman et Dharaṇīndravarman, dont le second était le frère aîné du premier, a régné au milieu du XI[e] siècle çaka; je n'ai fait du reste, en le constatant sur les inscriptions nouvelles, que vérifier une découverte déjà faite par M. Aymonier qui me l'avait communiquée dans une de ses dernières lettres.

Au contraire, le Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan monta sur le trône en 924, comme j'avais fini par le découvrir dans un calembour de cette

inscription[1], comme l'avait trouvé vers la même époque M. Aymonier, en rectifiant une première lecture[2] des chiffres gravés sur les portes du palais d'Angkor Thom[3], comme nous l'auraient enfin appris au besoin plusieurs inscriptions sanscrites nouvelles, entre autres celle de Pra Kév, qui va être prochainement publiée par M. Barth. C'est cette même date que nous n'avions pu reconnaître sur le calque fautif de l'inscription de Vat Thupestey[4], ou, pour adopter la nouvelle orthographe préférée par M. Aymonier, de Vat Athupedey, si bien qu'en fin de compte j'avais cru devoir attribuer cette inscription au second Sūryavarman[5]. L'estampage que nous en avons nouvellement reçu m'a donné très nettement la lecture *abdhidvivivarai ramyarājyabhug*. Il s'agit donc bien de l'avènement de Suryavarman Ier en 924.

Sūryavarman Ier n'a pas succédé directement à Jayavarman V. Il y a entre eux au moins deux rois, dont le règne a d'ailleurs été bien court, puisqu'ils montèrent sur le trône, l'un, Udayādityavarman Ier, en 923, d'après une inscription de Prasat Khna (Melu Prey), et l'autre, Jayavīravarman, en 924,

[1] Voir *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 256.

[2] Voir *Cochinchine française, Excursions et reconnaissances*, VIII, p. 28 du tirage à part.

[3] Et non, comme j'avais cru le comprendre (article cité, p. 186), sur la stèle de Bos Ra Non.

[4] Article cité, p. 168.

[5] *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 256. Je parlais alors d'un roi dont le nom était terminé en *sūryavarman*. Mais il s'appelait décidément Sūryavarman tout court, comme le premier.

quelques mois seulement avant Sūryavarman, d'après une inscription de Tuol Prasat (Kompong Svaï).

Nous connaissions déjà les noms des deux premiers successeurs de Sūryavarman Ier, Udayādityavarman, qui devient Udayādityavarman II, et son frère cadet Harshavarman III. Grâce à la comparaison d'une formule analogue expliquée par M. Aymonier dans ses essais de déchiffrement des inscriptions en langue vulgaire[1], je me hasarde à interpréter les termes d'une inscription trouvée à Prasat Roluḥ, dans la province de Battambang : 951 *çaka . . . vraḥ pāda kamrateṅ añ çrī udayādityavarmmadeva svey vraḥ dharmmaḥ rājya*, en ce sens que Udayādityavarman a joui, *svey*, de la royauté, c'est-à-dire est monté sur le trône en 951. La chose me paraît d'autant plus sûre qu'immédiatement après vient une seconde date, 952 *çaka*, celle de la donation qui fait l'objet de l'inscription. Udayādityavarman II est le dernier roi mentionné dans l'inscription de Sdok Kok Thom, où se lit, dans la partie sanscrite, la date de 974 : mais je n'oserais pas en conclure dès maintenant qu'il régnait encore à cette époque. La date de son avènement, 951, se retrouve encore dans une formule analogue de la partie khmêr.

La succession exacte des rois nous manque entre Harshavarman III et Jayavarman VI, grand-oncle de Sūryavarman II. Une inscription trouvée à Daun Ang, dans la province d'Angkor, comprend, dans une énumération des rois qui ont précédé Sūryavar-

[1] *Journal asiatique*, avril-juin 1883, p. 468.

man II, avant les noms de Jayavarman VI et de Dharaṇīndravarman, et après celui d'Udayādityavarman II, l'indication vague : Harshavarman, etc., *çrīharshavarmmadevādeḥ*. Combien y a-t-il eu de rois entre Harshavarman III et Jayavarman VI? Jusqu'à présent, je n'en connais qu'un, Udayārkavarman, qui régnait en 988, d'après une inscription trouvée à Prasat Prah Kshet, toujours dans la province d'Angkor. Cette date de 988 est la seconde de celles que M. Barth a déjà relevées dans la curieuse inscription de Préa Ngouk[1], et précisément l'inscription nouvelle est relative aux mêmes faits : elle est destinée à constater la restauration d'un liṅga brisé par Kaṃvau, l'un des chefs rebelles dont la soumission est célébrée dans l'inscription de Préa Ngouk. Nous apprenons ainsi le nom du roi sous lequel cet événement avait eu lieu.

Plusieurs inscriptions constatent la succession des trois rois Jayavarman VI, Dharaṇīndravarman et Sūryavarman II. La date de 1031, qui se lit dans une inscription en vieux khmêr de Dharaṇīndravarman, est, d'après une lettre de M. Aymonier, celle de son avènement. Quant à Sūryavarman II, une formule analogue à celle que j'ai citée pour Udayādityavarman II me paraît fixer son avènement à l'année 1034. Des inscriptions portant son nom sont datées de 1036, de 1060 et de 1065.

En 1084, d'après une stèle trouvée à Prasat Ta

[1] Et non Préa Ngonk, *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 158.

Pongkê, près du temple de Baset (Battambang), un nouveau Jayavarman, que nous appellerons Jayavarman VII, monta sur le trône du Cambodge. D'après sa généalogie, qui se retrouve en termes identiques sur des stèles placées aux angles des remparts d'Angkor Thom, et sur la stèle de Ta Prohm, dont nous avons maintenant la première face [1], son père, nommé Dharaṇīndravarman, était cousin germain du roi Sūryavarman II[2], et sa mère était fille d'un Harshavarman, sur lequel la généalogie ne nous donne pas de renseignements. Avait-il été roi? Nous n'en pouvons rien dire. Quant à Dharaṇīndravarman, il reçoit dans la généalogie le titre d'*adhīçvara* qui peut s'interpréter dans le sens de « roi universel », et il est appelé dans l'inscription de Prasat Ta Pongkê *Dharaṇīndravarmmadeva.* Il semble donc permis de l'ajouter à la liste des rois du Cambodge sous le nom de Dharaṇīndravarman II, entre Sūryavarman II et Jayavarman VII.

Celui-ci régnait encore, d'après l'inscription de Ta Prohm, en 1108. C'est la dernière date authentique que j'aie relevée jusqu'à présent. Mais il me reste à parler d'une inscription qui ne peut être que beaucoup plus moderne, puisqu'elle mentionne toute une série de rois nouveaux : c'est l'inscription de la stèle trouvée près de l'enceinte d'Angkor Vat [3].

[1] Voir plus haut, p. 54, note 3.

[2] Et non de Suryavarman Ier, comme je l'avais supposé précédemment (*Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 227, n. 1).

[3] Voir l'article de M. Aymonier dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 227.

Le premier roi nommé dans cette inscription est un Jayavarman que nous identifierons provisoirement avec Jayavarman VII. Puis viennent les noms suivants que je transcris en laissant en tête le terme honorifique *çrī*, pour montrer que deux d'entre eux renferment un second *çrī* qui semble en faire partie intégrante :

Çrīndravarmman
Çrīçrīndravarmman
Çrīçrīndrajayavarmman
Çrījayavarmmādiparameçvara

Ce n'est pas sans hésitation que je transcris le dernier nom sous cette forme. La première fois qu'il se présente dans l'inscription, c'est dans le composé *çrījayavarmmādiparameçvaranāmadhṛit*, qu'on pourrait entendre à la rigueur « portant le nom de *parameçvara* précédé de *jayavarman* », le nom se réduirait ainsi à Jayavarmaparameçvara. Mais on aurait attendu alors *parameçvarānta*. D'ailleurs la même succession de mots se retrouve dans un autre composé où il est tout à fait impossible de l'interpréter ainsi : *çrījayavarmmādiparameçvarabhūbhṛit* ne peut être, ce me semble, que « le roi Jayavarmādiparameçvara », peut-être « Le seigneur suzerain de tous les Varman, de Jayavarman et des autres ».

M. Aymonier a relevé sur les inscriptions des bas-reliefs d'Angkor-Vat[1] un autre nom de roi qui paraît aussi bien étrange : Paramavishṇuloka. J'ai aujour-

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 202.

d'hui le mot de cette énigme. M. Aymonier m'avait signalé dans la partie khmêr de l'inscription de Sdok Kok Thom une généalogie de ministres qui avaient servi des rois dont les noms se terminaient tous en *loka* et en *pada*. Or la partie sanscrite donne la même généalogie de ministres, et il n'est pas nécessaire de connaître le khmêr pour constater que cette fois l'inscription est bilingue au sens ordinaire du mot; la partie khmêr est, sinon un traduction littérale de la partie sanscrite, du moins une rédaction équivalente. Les noms propres de personnes et de lieux se succèdent dans le même ordre. Les noms seuls des rois diffèrent, et on apprend ainsi que les noms en *loka* et en *pada* ne sont autre chose que des surnoms des différents Varman connus par les autres inscriptions. Voici la série des doubles noms de Sdok Kok Thom :

Jayavarman II	=	Parameçvara
Jayavarman III	=	Vishṇuloka
Indravarman	=	Īçvaraloka
Yaçovarman	=	Paramaçivaloka
Harshavarman Ier	=	Rudraloka
Īçānavarman II	=	Paramarudraloka
Jayavarman IV	=	Paramaçivapada
Harshavarman II	=	Brahmaloka
Rājendravarman	=	Çivaloka
Jayavarman V	=	Paramavīraloka
Sūryavarman Ier	=	Nirvāṇapada (et Paramanirvāṇapada ?)

Le roi régnant, ou tout au moins le dernier roi nommé, Udayādityavarman II, portant le même nom

dans la partie khmêr que dans la partie sanscrite, on est naturellement conduit à se demander si les noms en *loka* et en *pada* n'auraient pas été réservés aux rois défunts. Mais il est plus prudent de ne rien affirmer maintenant, d'autant plus qu'après le nom d'Udayādityavarman, les noms de Paramavīraloka et de Paramanirvāṇapada reviennent dans une partie de l'inscription khmêr qui s'écarte davantage de l'inscription sanscrite, et où, par suite, je ne puis être sûr qu'ils désignent encore Jayavarman V et Sūryavarman Ier.

Le Paramavishṇuloka d'Angor-Vat doit donc être un Varman quelconque, peut-être l'un de ceux que nous connaissons, mais lequel? C'est ce qu'il nous est impossible de deviner actuellement. Tout ce que je puis dire, c'est que les caractères des inscriptions où figure son nom ne peuvent guère être antérieurs à l'époque de Jayavarman VII[1]. Son nom et tous ceux du même genre sont les modèles de celui de Nirpéan Bat (*nirvāṇapada*) donné par la chronique au roi qui ouvre, en l'an 1340 de notre ère, la période moderne de l'histoire du Cambodge : ce roi était, comme on voit, un homonyme de Sūryavarman Ier.

Je résume cet article en dressant la liste, toujours provisoire dans l'ensemble, mais déjà complète et

[1] Ils ressemblent aux caractères de Jayavarman VII, tandis que ceux de la stèle trouvée près d'Angkor Vat (Voir p. 70) en sont fort différents. En somme, il me paraît aujourd'hui bien douteux que cette dernière stèle soit, comme le pensait M. Aymonier, contemporaine de la fondation du temple.

assez précise dans plusieurs parties, des rois anciens du Cambodge :

Çrutavarman.
Çreshṭhavarman.
. . . .
. . . .
Rudravarman Ier.
Bhavavarman.
Mahendravarman.
Īçānavarman Ier, régnait en 548 çaka.
Jayavarman Ier, régnait en 586 et en 589.
. . . .
. . . .
Jayavarman II, roi en 724.
Jayavarman III.
Rudravarman II.
Pṛithivīndravarman.
Indravarman Ier, roi en 799.
Yaçovarman, roi en 811.
Harshavarman Ier.
Īçānavarman II.
Jayavarman IV, roi en 850.
Harshavarman II, roi en 864.
Rājendravarman, roi en 866.
Jayavarman V, roi en 890.
. . . . ?
Udayādityavarman Ier, roi en 923.
Jayavīravarman, roi en 924.
Sūryavarman Ier, roi en 924.
Udayādityavarman II, roi en 951.
Harshavarman III.
. . . . ?
Udayārkavarman, régnait en 988.
. . . . ?
Jayavarman VI.

Dharaṇīndravarman Ier, roi en 1031.
Sūryavarman II, roi en 1034.
. . . . ?
Dharaṇīndravarman II?
Jayavarman VII, roi en 1084, régnait encore en 1108.
. . . . ?
Indravarman II.
Çrīndravarman.
Çrīndrajayavarman.
Jayavarmādiparameçvara.

Il ne sera pas inutile d'indiquer comment nos 304 numéros se répartissent entre les différents règnes, ou du moins entre les principales périodes de l'histoire ancienne du Cambodge. 22 inscriptions sont décidément modernes, et 35 n'ont pu être encore classées chronologiquement, faute de noms et de dates : à partir d'Indravarman j'ai préféré ne faire quant à présent aucune attribution fondée uniquement sur les caractères paléographiques.

Les 247 numéros restants appartiennent :

56 à la période qui précède le règne d'Indravarman;

19 au règne d'Indravarman;

52 aux règnes de Yaçovarman et de ses fils;

25 aux règnes de Jayavarman IV et de ses fils (la plupart sont du règne de Rājendravarman);

22 aux règnes de Jayavarman V, d'Udayādityavarman Ier et de Jayavīravarman;

27 au règne de Sūryavarman Ier;

19 aux règnes des successeurs de Sūryavarman Ier jusqu'au règne de Jayavarman VI exclusivement;

27 aux règnes de Jayavarman VI et de ses successeurs (XIe et XIIe siècles *çaka*).

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. Halévy et Guyard;

Allotte de la Fuye, capitaine du génie, au fort de Vincennes, présenté par les mêmes;

J. Barth, professeur d'arabe, Alte Schönhäuser-Strasse, 30, Berlin C., présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard;

Maurice Vernes, rue Fortuny, 33, présenté par les mêmes.

M. Halévy présente quelques observations sur le texte de l'épopée babylonienne récemment publié par M. Paul Haupt. Le nom du héros de cette épopée était resté inconnu, quelques-uns lisant *Nemrod* le groupe d'idéogrammes qui représente le susdit nom, d'autres se contentant de la lecture conventionnelle *Is-tū-bar*, lecture qui n'est qu'une épellation de ces mêmes signes. M. Halévy croit avoir retrouvé le nom du héros, écrit phonétiquement, dans un des fragments publiés par M. Haupt; d'après lui, ce serait *Sad-masi*, mots qui signifieraient « qui abaisse les montagnes ».

M. James Darmesteter propose une nouvelle explication de ce passage de Moïse de Khorène où le nom d'Astyage est assimilé au persan *Ajdahâk* « dragon ». Cette assimilation avait, comme l'on sait, induit Spiegel à voir dans Astyage l'*Azhi-Dahaka* de l'Avesta. Depuis que les inscriptions babyloniennes nous ont fait connaître la forme plus ancienne *Istuvegu*, l'étymologie de Moïse de Khorène n'est plus admissible, et il faut chercher où cet historien en a pris l'idée. Observant que le nom des Mèdes, *Mâda*, s'est changé en *Mâr* dans la langue arménienne, et que *mâr* y signifie « serpent » comme en langue persane, M. J. Darmesteter suppose que, par une confusion bien naturelle, Astyage, roi des Mâr, est devenu dans des croyances populaires le roi des serpents, ce qui explique comment Moïse de Khorène a vu dans Astyage une corruption d'*Ajdahâk*.

M. Barbier de Meynard offre à la bibliothèque le troisième fascicule de son *Supplément aux dictionnaires turcs*. A une observation d'un des membres du conseil, il répond que ce titre de *Supplément* ne signifie pas qu'il y ait été seulement tenu compte des mots absents des autres lexiques. L'ouvrage du vice-président formera un dictionnaire aussi complet que possible des mots de la langue turque, et se distinguera surtout des autres en ce qu'on y trouvera recueillis un bien plus grand nombre de formes vulgaires, ainsi que de termes techniques, de proverbes et de dictons.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Nederlandsch chineesch Woordenboek* met de transcriptie der chineesche karakters in het tsiang-tsiu dialekt, bewerkt door Dr. G. Schlegel. deel III, aflevering II. Leiden, E.-J. Brill., 1883. In-4°.

— *Revue des travaux scientifiques* (publication du Ministère de l'instruction publique). Tome III, travaux publiés en 1882, n° 8. Paris. Imprimerie nationale, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, décembre 1883. Paris. Imprimerie nationale, 1883. In-4°.

— *La Société khédiviale de géographie.* Notice par le Dr Bonola Frédéric. Le Caire, au secrétariat de la Société khédiviale de géographie, 1883. In-8°.

— *Polybiblion.* Revue bibliographique universelle. *Partie littéraire*, deuxième série, tome XVIII, 6e livraison, décembre. *Partie technique*, deuxième série, tome XIX, 12e livraison, décembre. Paris, aux bureaux du Polybiblion, 1883. In-8°.

Par la Société. *Annual report of the Board of regents of the Smithsonian Institution*, showing the operations, expenditures and condition of the Institution, for the year 1881. Washington, government printing office, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *The Maldive Islands*, by H.-C.-P. Bell. Colombo, Fr. Luker, 1883. In-fol.

Par la Société. *American oriental Society*, Proceedings at New Haven, october 1883. In-8°.

— *Société de Géographie*, compte rendu des séances de la commission centrale, nos 16-18. Paris, 1883. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 4e trimestre 1883. Paris, à la Société, 1883. In-8°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society*, and monthly record of geography. Vol. V, nos 10 et 11, octobre et novembre 1883. Londres. In-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland.* New series, vol. XV, part. IV, october 1883. London, Trubner et Co.

Par la Société. *Royal Asiatic Society* (Ceylon Branch). Proceedings, 1882. Colombo, Fr. Luker, 1883. In-8°.

— *Journal of the Ceylon Branch of the Royal asiatic Society*, 1882. Extra N°. Colombo, J. Duncan Campbell, 1883. In-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXVII, 3° cahier avec 4 tables. Leipzig, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *The american Journal of Philology*, edited by Basil L. Gildersleeve, vol. IV, 3. whole n° 15. Baltimore, chez l'éditeur, octobre 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Johns Hopkins University studies in historical and political science*, Herbert B. Adams, editor. XII: local government and free schools in south Carolina by B.-J. Ramage. Baltimore, october 1883. In-8°.

— *A sketch of the modern languages of Africa* (avec des cartes), par Robert Needham Cust. Londres, 1883. 2 vol. in-8° (dans la collection de la Trubner's oriental series).

— *Dictionnaire turc-français*, supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour, par A.-C. Barbier de Meynard, vol. I, 3° livr. Paris. E. Leroux, 1883. In-8°. (Dans les publications de l'École des langues orientales vivantes.)

Par l'éditeur. Le même ouvrage, vol. I, 3° livr.

— *Mélanges orientaux*. Textes et traductions publiés par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes, à l'occasion du sixième congrès international des orientalistes réuni à Leyde (septembre 1883). Paris. E. Leroux, 1883. In-8° (vol. IX de la 2° série des publications de l'École).

— *Œuvres choisies de A.-J. Letronne*, assemblées, mises en ordre et augmentées d'un Index, par E. Fagnan. 3° série. *Archéologie et Philologie*, tome I. Paris. E. Leroux, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Étude sommaire sur les réformes à accomplir en Cochinchine pour y développer la colonisation et le commerce français*. par M. H. Vienot, conseiller colonial à Saigon. Guillaud et Martinon. In-4°.

Par l'auteur. *Berichte der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, philologisch-historische Classe (Fleischer). Sitzung am 23. April 1883. In-8°.

— *Congrès international des orientalistes de Leyde.* Compte rendu présenté à la Société académique indo-chinoise de Paris, dans sa séance d'octobre 1883, par Aristide Marre. Paris. Gauthier-Villars, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Le Moniteur des Colonies*, journal hebdomadaire, dimanche 30 décembre 1883. Paris.

MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

(SUITE.)

I. DÉTAILS RÉTROSPECTIFS SUR LA MORT DE L'IMPÉRATRICE DE L'EST : 1. PÉTITION DES BARBIERS DE CHANGHAÏ; 2. INSTRUCTIONS DU GOUVERNEUR DE LA PROVINCE DU KIANG-SOU AU SUJET DU DEUIL PROVISOIRE À OBSERVER JUSQU'À L'ARRIVÉE DU TESTAMENT DE L'IMPÉRATRICE. — II. COUTUMES ET SUPERSTITIONS : 1. ORIGINE DE LA FÊTE DU DOUBLE-NEUF; 2. LA LÉGENDE DE LA FILEUSE ET DU BERGER. — III. UNE RÉVOLTE DES TROUPES CHINOISES À VOU-TCH'ANG-FOU.

I. DÉTAILS RÉTROSPECTIFS SUR LA MORT DE L'IMPÉRATRICE DE L'EST[1].

1° Pétition des barbiers de Changhaï.

Lorsque la nouvelle de la mort soudaine et inattendue de l'impératrice de l'Est atteignit Changhaï, l'importante corpo-

[1] Voir à ce sujet, dans le *Journal asiatique*, numéro de février-mars 1882,

ration des barbiers de cette ville fut plongée dans la désolation la plus profonde. En effet, les Chinois devant, pour se conformer aux rites, mesurer leur douleur à la longueur de leurs cheveux, ces utiles industriels allaient se trouver sans ouvrage pendant cent jours. Durant ce laps de temps, plus de têtes ni de mentons à raser, plus de queues à tresser! les rasoirs allaient jouir d'un repos forcé et les plats à barbe en cuivre devaient rester empilés dans un coin de la boutique.

On s'imagine aisément le désespoir des *Figaro* chinois : les uns, qui tenaient de petites échoppes et qui n'avaient pas d'économies devant eux pour pouvoir attendre sans rien faire que le deuil prît fin, se décidèrent à fermer leurs établissements et à chercher ailleurs un gagne-pain; les autres, plus riches ou plus attachés à leur adroit métier, firent appel aux chefs de la corporation et les prièrent de convoquer une assemblée générale de tous les barbiers de Changhaï. Ce *meeting* eut lieu dans l'édifice destiné à ces sortes de réunions et appartenant à la corporation. Il y fut décidé, afin de venir en aide autant que possible à tous les membres de la société, qu'une pétition générale serait adressée par eux au tche-hien de Changhaï à l'effet d'obtenir la remise de la moitié de leur loyer pour la période de trois mois pendant laquelle il devait être défendu à la population de se raser la tête.

En conséquence la pétition suivante fut rédigée par les chefs de la corporation et adressée au magistrat de la cité :

« Nous soussignés, tous gens de Nanking et de Tchen-Kiang, sommes, depuis longtemps déjà, établis comme barbiers dans l'arrondissement de Changhaï, où nous possédons d'ailleurs un lieu de réunion affecté à la discussion des statuts de notre corporation. Chaque fois qu'à l'occasion d'un deuil impérial il y a pour la population défense de se raser la tête, il est d'un usage constant que les propriétaires des boutiques de barbiers fassent à ceux-ci une remise de loyer. C'est

Miscellanées chinois : la mort d'une impératrice régente en Chine (Coutumes chinoises et page d'histoire contemporaine).

IMPRIMERIE NATIONALE.

ainsi qu'en 1875, à la suite d'une requête des barbiers de la localité, votre prédécesseur fit paraître une proclamation défendant aux propriétaires de maisons de réclamer à ces industriels plus de la moitié du loyer trimestriel. Or, nous sommes actuellement dans la période des cent jours pendant lesquels il est défendu de se raser la tête. Nous venons, en conséquence, vous adresser cette supplique collective en vous priant de vouloir bien prendre des mesures analogues en cette circonstance, etc. »

Au reçu de cette requête, qui lui fut présentée par les principaux barbiers coiffés du chapeau officiel au bouton d'or et revêtus de leurs plus belles robes de satin, le tche-hien prit son « pinceau de jade » et, en caractères « gracieux comme des dragons qui se déroulent dans l'espace », écrivit une proclamation dans le sens qui lui était demandé; puis, non content de cela, il adressa une communication au Doyen du corps consulaire et au consul général de France pour les prier de vouloir bien faire jouir des mêmes avantages les barbiers résidant sur la concession étrangère (*Foreign settlement*) et la concession française.

Heureux d'avoir pu sauver ainsi un nombre assez considérable de sapèques, les barbiers rangèrent leurs escabeaux, leurs rasoirs et leurs plats à barbe, et, assis tout le jour sur le seuil de leur porte, fumant leur pipe à eau et humant leur tasse de thé, ils attendirent patiemment des jours meilleurs, c'est-à-dire la fin du deuil qui les mettait ainsi en grève forcée.

2. Instructions de Son Exc. Vou, gouverneur de la province du Kiang-sou, au sujet du deuil provisoire à observer jusqu'à l'arrivée du testament de l'impératrice.

« Dès la réception de la notification officielle de la dépêche du ministère des Rites, tous mes administrés, fonctionnaires, notables, soldats et hommes du peuple devront, en conformité avec la teneur de ce document, se revêtir de vêtements d'une extrême simplicité, et s'abstenir de se raser les cheveux,

de faire de la musique et de contracter mariage, et cela jusqu'à l'arrivée du testament de l'impératrice, époque à laquelle il y aura lieu de prendre immédiatement le grand deuil, en suivant les prescriptions ministérielles à cet égard.

« Les diverses administrations continueront à sceller d'un sceau rouge toutes leurs dépêches; mais les paraphes seront à l'encre noire.

« Les vêtements et les bonnets contre la pluie, ainsi que les tuniques en feutre, devront, sans qu'il y ait lieu de distinguer les grades des mandarins, être des plus simples : les parasols, les coussins, les tapis de table, les portières, etc., devront aussi être d'une extrême simplicité et de couleur foncée.

« Lorsqu'il s'agira de faire les prosternations d'usage devant un mémoire sur le point d'être transmis à l'Empereur, tout fonctionnaire se revêtira de vêtements simples et se contentera de se faire assister d'un maître de cérémonies chargé de commander les génuflexions; le canon, le tambour et les fifres devront cesser de se faire entendre.

« A l'arrivée d'un messager extraordinaire revêtu d'une marque de feu [1], comme à l'arrivée de tout autre important message d'un des ministères, on devra s'abstenir de frapper, suivant l'usage, sur le grand tambour placé à la porte des résidences officielles.

« A l'ouverture de la porte du tribunal, à l'arrivée ainsi qu'au départ de tout visiteur, il ne sera plus tiré de coups de canon ni fait aucune musique : les instruments en cuivre et les cortèges seront momentanément supprimés. Il y aura également lieu de défendre aux veilleurs de nuit de continuer de se servir de tambours pour marquer les veilles, et de se borner à employer à cet effet des baguettes que l'on frappe l'une contre l'autre.

« Cependant, les canons et les tambours de l'armée; les cloches, tambours et canons des pagodes et monastères; les petites cymbales et les tambours dont usent les marchands pour

[1] Cette marque annonce que le message est pressé et important.

annoncer leur marchandise ne tombent pas sous le coup de l'interdiction qui est faite, d'une manière générale, contre l'emploi de tout objet ou instrument retentissant.

« A la réouverture des tribunaux après les fêtes du nouvel an, comme à la prise de possession d'un poste, tout fonctionnaire devra, lorsqu'il s'agira pour lui de faire les prosternations d'usage devant le sceau impérial, être revêtu de vêtements de tous les jours sans qu'il ait à mettre, pour la circonstance, son collier officiel : il se fera seulement assister d'un maître de cérémonies, et ni les tambours ni les fifres ne se feront entendre.

« Lorsqu'un fonctionnaire devra aller souhaiter la bienvenue à un délégué de l'Empereur, la tenue sera de la plus grande simplicité.

« Les représentations théâtrales ainsi que les divertissements musicaux sont absolument interdits à tout fonctionnaire, notable ou commerçant. »

II. COUTUMES ET SUPERSTITIONS.

1. Origine de la fête du Double-Neuf.

On sait que, le neuvième jour du neuvième mois, les Chinois ont l'habitude d'aller sur les hauteurs manger des gâteaux, festoyer et faire voler dans l'espace des cerfs-volants de toutes formes et de toutes dimensions. Ce jour de fête s'appelle *tch'oung-kieou*, le Double-Neuf, et *teng-kaô*, promenade sur les hauteurs. Comme tout ce qui a rapport à la Chine, cette coutume remonte à une haute antiquité : ainsi nous lisons dans le *Si king tsâ ki*[1] « que du temps de l'empereur Vou des Han[2] les gens du palais avaient coutume, le neuvième jour du neuvième mois, de se rendre sur les hauteurs pour y boire du vin de *tchou-yu* (*Boymia rutæcarpa*) et de *kiu-'houâ* (marguerites) afin de vivre plus longtemps ». L'ouvrage que nous

[1] *Mélanges divers sur la capitale de l'ouest.*

[2] L'empereur Vou des Han a régné de 140 à 86 avant Jésus-Christ.

venons de citer ajoute : « Cette fête a été transmise de génération en génération ; on n'en connaît point l'origine. »

Cependant l'ouvrage intitulé *Teng-Kao 'houeï tsi-kié-ki*[1] raconte en ces termes l'origine de cette coutume :

« 'Heng King de Jou-nan se promenait un jour avec Feï-Tchang-fang ; ce dernier, qui prévoyait l'avenir, dit à 'Heng-King : « Le neuvième jour du neuvième mois, une calamité « s'abattra sur votre famille : il faut que vous ordonniez à « vos gens de préparer des sacs violets que vous remplirez de « *tchou-yu*, puis, attachant ces sacs à votre épaule, vous irez « sur les hauteurs boire du vin dans lequel vous mettrez du « *tchou-yu*[2]. De cette façon vous éviterez ce malheur. » 'Heng-King suivit ce conseil et se rendit sur les hauteurs avec toute sa famille. Quand il revint le soir chez lui, il trouva morts ses poules et ses chiens. Feï Tchang-fang lui dit : « Ils sont « morts à votre place. »

Jadis, ce jour-là, les princes et les grands étaient invités par l'empereur à un grand festin qui avait lieu dans le palais impérial ; là, au milieu des fumées du vin, ils rivalisaient d'adresse à tirer l'arc. Celui qui obtenait le premier prix recevait en récompense des pièces de satin ; les autres des pièces de coton ou de toile, selon l'habileté qu'ils avaient montrée. Dans la suite, cet usage tomba en désuétude[3]. Aujourd'hui, les Pékinois font une sorte de gâteaux aux jujubes qu'ils vont manger ce jour-là sur les hauteurs.

2. La légende de la Fileuse et du Berger.

Cette légende, qui remonte à une fort haute antiquité, puisqu'il en est fait mention dans le *Che-ki* de Sseu-mà Ts'ien[4]

[1] *Recherches sur la fête appelée « Promenade sur les hauteurs ».*

[2] Les graines amères du *tchou-yu* sont fort employées dans la médecine chinoise ; les herboristes indigènes prétendent qu'il faut les recueillir le neuvième jour du neuvième mois : celles-là, disent-ils, ont plus d'efficacité que les graines recueillies à un autre moment.

[3] *Soueï T'ang Kiá 'houá*, « Belles paroles de la dynastie des Soueï et des T'ang. »

[4] Voir le *Ché-ki*, livre XXVII, chapitre v. Le commentaire du Ché-ki,

comme d'un récit merveilleux provenant des âges très anciens, et à qui les poètes font si souvent allusion, a été diversement racontée par les auteurs chinois. Nous allons donner la traduction de deux versions différentes d'après deux ouvrages peu connus.

Selon les Chinois, la Fileuse (*tche-niu*) et le Berger (*niéonlung*), sont deux constellations situées, la première à l'est, la seconde à l'ouest de la Voie lactée, et qui peuvent se réunir (*siang-'houeï*) le septième jour du septième mois. Ces constellations répondent, la première à Wéga, α de la Lyre; la seconde aux étoiles α, β, γ, de l'Aigle.

Premier récit : « A l'est de la Voie lactée se trouve la Fileuse : c'est la fille de l'Empereur céleste (*t'ien-ti*)[1]. Chaque

intitulé *Tcheng-y*, «véritable sens,» dû à Tchang Chéou-tsié des T'ang, dit «que la Fileuse préside à la soie, aux bijoux, etc. Quand les souverains sont animés de piété filiale, les trois étoiles qui forment la constellation de la Fileuse brillent d'un vif éclat; sinon elles deviennent sombres et diminuent de grandeur. Si les femmes travaillent mal, la plus grande se met en colère et le prix des étoffes augmente; si elle disparaît, il y aura des révoltes dans l'armée.» Il ajoute : «Une ancienne tradition rapporte que le Berger et la Fileuse se voient le septième jour du septième mois».

[1] *T'ien-ti*, l'Empereur céleste, ou *Yu-ti* (ou *Yu 'houang-ti*), l'Empereur de jade, est, selon les taoïstes, le souverain (ou dieu) qui règne sur tout l'univers. L'ouvrage intitulé *Séou-chen-ki* «Recherches sur les génies», qui fait partie de la grande collection *Loung oueï pi chou*, contient à ce sujet le curieux passage suivant : «Il y a avait jadis en ce monde un État appelé *Kouang-yen miaò-tô* dont le souverain avait nom *Tsing-tô* : sa femme s'appelait *Paó-yué* «lune précieuse». Déjà d'un certain âge et sans héritier, ce souverain ordonna à tous les docteurs de la Raison de suspendre des bannières dans tous les palais et d'adresser des prières au Vrai Saint. Une nuit, la Reine vit tout à coup en songe Laô-tseu, qui, assis tranquillement dans un char traîné par des dragons, portant dans ses bras un petit garçon, et précédé de bannières, venait à travers l'espace. «Je vous en supplie, dit la «Reine à Laô-tseu, faites que cet enfant soit mon héritier». — «Je veux «bien vous l'accorder, répondit Laô-tseu.» La Reine le remercia suivant les rites, puis, quand elle se réveilla elle se trouva grosse : elle resta dans cet état pendant un an, et le 9 du premier mois de l'année *ping-vou*, à midi, elle mit au monde un fils. Cet enfant se montra charitable dès sa jeunesse et distribua aux pauvres, en aumône, toutes les richesses accumulées dans le Trésor de l'État. Quand son père mourut, il monta sur le trône, mais,

année elle se donnait toutes les peines du monde pour filer : elle faisait des broderies semblables à des nuages et des vêtements célestes. Un jour, l'Empereur céleste eut pitié de son isolement et lui permit d'épouser le Berger, qui est à l'ouest de la Voie lactée. Après le mariage, la Fileuse cessa de travailler. L'Empereur céleste se mit alors en colère et lui ordonna de retourner à sa place primitive; dans la suite, cependant, il l'autorisa à traverser une fois par an la Voie lactée pour aller retrouver son époux[1]. »

DEUXIÈME RÉCIT : « La Fileuse était la fille de la Reine d'Occident[2] : un jour qu'elle se baignait dans une source

peu après, il ordonna à un grand dignitaire de lui succéder, et, renonçant à la couronne, il alla pratiquer la vertu sur les monts P'ou-ming et Siéou-ling. Lorsqu'il eut obtenu la Raison parfaite, il pratiqua la médecine pour guérir les maladies et sauva un grand nombre de personnes. Dans la suite il périt victime de son dévouement. La septième année *tá-tchoung siang-fou* et la première année *t'ien-chi* du règne de Tchen-tsoung des Soung (1015 et 1017), l'empereur lui conféra le titre posthume de Yu-'houang, Empereur de jade, en disant : « Être supérieur qui as ouvert le ciel, qui tiens le sceptre pour gouverner le monde, qui es très respectable et qui personnifies la Raison, ô ciel auguste, Être très vénéré, Empereur de jade, Grand Empereur céleste ! » Le *T'oung-Kien Kang-mou* cite ce même fait historique, mais le rapporte à la sixième année *tcheng-'hô* de Oueï-tsoung des Soung (1117), et dit que le titre posthume conféré par cet empereur fut *Yu-ti*, Empereur de jade. Il ajoute : « par décret, l'empereur ordonna de bâtir dans tout l'empire des temples où l'on devait placer la statue de l'Empereur de jade ».

[1] Extrait du *Ching-tch'ou soueï-che Ki*, Mémoires sur les diverses époques de l'année.

[2] *Si ouang mou*, « La Reine d'Occident », est un être fabuleux du sexe féminin qui commande à toutes les fées. D'après le *Tsi chien lou*, « Récits des génies réunis », elle habite sur le mont K'oun-Loun, dans une cité qui a mille *li* d'étendue et qui renferme douze pavillons de jade; « à sa gauche, dit ce même ouvrage, se tiennent des fées (*chieuniu*); à sa droite, de jeunes garçons ailés : elle commande aux femmes qui, étant parvenues à posséder la Raison (*taô*), sont par suite devenues des fées ». Le *Tchéou chou*, « Livre des Tchéou », rapporte que l'empereur Mou (*Mou-ouang*), de la dynastie des Tchéou, dans son fameux voyage dans les contrées occidentales (985 av. J.-C.), fut reçu par la *Si ouang mou* dans le lac des Pierres précieuses. (Voir à ce sujet, Pauthier, *Chine ancienne*, p. 94 et suiv., et Mayers, *Chinese reader's manual*, p. 178.) Ces fables anciennes ont exercé l'imagination des

thermale avec plusieurs autres fées, un vieux bœuf que gardait Niéou-lang (le Berger) fit part à ce dernier de ce qui lui avait été dit en songe et lui fit cacher les vêtements de fée de la Fileuse que celle-ci avait déposés sur le bord de l'étang; quand les fées voulurent remonter au ciel, la Fileuse ne retrouva pas ses vêtements et ne put suivre ses compagnes. Elle s'unit alors au Berger et tous deux devinrent mari et femme : de cette union naquirent un fils et une fille.

« Un jour, la Fileuse retrouva ses habits de fée, se hâta de les revêtir et monta sur un nuage pour retourner au palais céleste. Le Berger se mit à sa poursuite avec ses deux enfants. La Fileuse, sur le point d'être atteinte, adressa une prière à sa mère qui, prenant une de ses aiguilles de tête, traça une raie dans le ciel et sépara ainsi les deux époux. Cette raie devint la Voie lactée de chaque côté de laquelle se trouvèrent placés la Fileuse et le Berger.

« Dans la suite, les deux époux ayant adressé une pétition à l'Empereur de jade pour obtenir la permission de se voir, ce souverain décida qu'ils pourraient être réunis une fois par an, le septième jour du septième mois. On dit que, ce jour-là, tous les moineaux qui sont sur cette terre vont faire un pont sur la voie lactée pour permettre au Berger et à la Fileuse de la traverser et de se voir.

« On prétend que les quatre étoiles qui sont rassemblées de ce côté-ci de la Voie lactée et qui ressemblent à la fleur du *Pirus japonica* forment la constellation de la Fileuse; au delà de la Voie lactée, il y a trois étoiles en forme de triangle : c'est la constellation du Berger. Tout près de là sont deux petites étoiles, c'est leur fils et leur fille [1]. »

On trouve dans les poètes chinois de nombreuses allusions à la Fileuse et au Berger. Voici quelques vers, choisis entre mille, où il en est parlé :

écrivains taoistes, qui, non contents de broder sur cette visite plus ou moins véridique, ont fait les plus brillantes descriptions de la résidence féerique.

[1] Extrait du *T'ien-hó p'ei*, « L'Union de la Voie lactée ».

Le Berger réside à l'ouest de la voie lactée; la Fileuse demeure à l'est de celle-ci.

(Poésies de T'ou Fou).

A l'horizon, la nuit était claire comme une onde limpide :
Étendu, je regardais les étoiles du Berger et de la Fileuse.

(Poésies de T'ou Meï).

A minuit, pendant l'automne, la rivière d'argent étincelle au loin;
On dit que c'est alors qu'ont lieu les noces du Berger et de la Fileuse.

(Poésies de Siu Chien).

III. UNE RÉVOLTE DES TROUPES CHINOISES À VOU-TCH'ANG-FOU.

En Chine, comme l'on sait, les armes cèdent le pas à la toge, le pinceau prime l'épée. Après avoir été un peuple guerrier, ainsi que leurs annales et celles de leurs voisins en font foi, les Chinois sont devenus, si l'on peut s'exprimer ainsi, des *littérateurs*. C'est uniquement par l'étude des lettres qu'ils peuvent aujourd'hui être quelque chose, c'est-à-dire faire partie de l'administration civile et parvenir un jour peut-être aux premières dignités de l'Empire. De là, comme corollaire nécessaire, est venue la puissance de la docte corporation des lettrés, avec qui l'on a si souvent à compter, et le mépris de la plus grande partie de la population chinoise pour le métier des armes, profession qui, à de rares exceptions près, ne rapporte rien, sinon des coups.

Il en est résulté un grand abaissement de l'armée chinoise, si tant est qu'on puisse appeler *armée* des bandes de routiers, ignorants de toute discipline, qui, en temps de paix comme en temps de guerre, sont de véritables brigands en quête de pillage et prêts à commettre les plus mauvais coups. Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, l'armée est presque un vaste pandemonium : quiconque ne sait plus quel métier embrasser, quiconque, dans son village, a eu maille à partir avec la justice, s'enrôle sous le drapeau du Dragon à cinq griffes; quiconque rêve de s'enrichir par des moyens plus ou moins illicites, endosse la casaque bleue à bordure rouge.

On s'imagine aisément quelle considération la corporation des lettrés, et, par suite, l'immense corps des mandarins qui en est sorti, ont pour de telles gens et pour ceux qui les commandent. Comme l'a très bien dit le P. Huc, « un soldat est un homme *antisapèque*, c'est-à-dire sans prix, sans valeur, un homme qui ne peut pas être représenté par un denier. Un mandarin militaire n'est rien à côté d'un officier civil; il ne doit agir que d'après l'impulsion qu'on lui donne; il est le représentant de la force, de la matière, une machine à laquelle l'intelligence du lettré doit imprimer le mouvement. »

Cependant, le pouvoir militaire, jaloux des prérogatives accordées au pouvoir civil, n'a pas été sans essayer de relever quelquefois la tête, ni sans tenter de supplanter l'autorité dont il est le bras droit, mais qu'il voit à contre-cœur lui donner des ordres. Dans ces dernières années surtout, ces symptômes contre le pouvoir civil se sont manifestés à plusieurs reprises, et peut-être n'en faut-il pas chercher l'origine ailleurs que dans l'impulsion donnée à la science militaire par l'intelligent vice-roi du Tche-li, Li Houng-tchang, qui a compris, mieux que tout autre, l'infériorité militaire de ses compatriotes et qui fait tout ses efforts pour créer une véritable armée chinoise, capable, sinon de lutter avec succès contre des troupes européennes, au moins de leur opposer une sérieuse résistance.

Il y a quelques mois, une émeute de ce genre a eu lieu à Vou-tch'ang-fou, capitale de la province de 'Hou-peï, mais n'a pas eu toutes les suites que l'on pouvait craindre. Le *chen-paô* ou Gazette chinoise de Shanghai a donné le récit de cette échauffourée dont voici la traduction :

« Le troisième jour du neuvième mois (14 octobre), un sous-lieutenant du régiment de la Garde du vice-roi (du 'Hou-Kouang), nommé *Yang*, se rendit chez un agent de change dont la boutique est située vis-à-vis du prétoire du trésorier général de la province, pour y faire peser une certaine quantité de taëls en argent et la changer en petite mon-

naie. Les employés du changeur, après avoir pris les taëls et les avoir pesés, trouvèrent que le poids en était d'un *ts'ien*[1] inférieur au poids déclaré par le sous-lieutenant. Comme cette somme était sa solde et qu'elle ne pouvait être inférieure au chiffre qu'il avait déclaré, le sous-lieutenant crut que les employés avaient par mégarde laisser tomber une parcelle d'argent (représentant ce qui manquait), ces derniers soutinrent que non : bref, d'une altercation on en vint aux coups.

« Juste à ce moment, le tche-chien ou magistrat du district de Kiang-chia nommé Ts'aï, vint à passer : il fit arrêter sa chaise et s'enquit de la cause de la bagarre. Le sous-lieutenant dit qu'il était mandarin et narra toute l'affaire. Le tche-chien, voyant que Yang n'avait pas les vêtements d'un mandarin, que la colère dont il était animé ne pouvait qu'exciter tout le monde, soupçonna qu'il s'affublait d'un titre qu'il n'avait pas le droit de porter et qu'il voulait sans rime ni raison causer des troubles : il ordonna donc qu'on lui administrât vingt coups de bâton sur la main et qu'on le chassât.

« Le sous-lieutenant, plein de colère et de ressentiment, fut raconter au colonel de son régiment ce qui lui était arrivé ; mais celui-ci lui dit : « Si vous vous prévalez de votre grade « pour maltraiter des commerçants, les autorités locales ont le « droit d'y mettre bon ordre : quelle injustice avez-vous donc « subie ? » et il le renvoya ainsi sans l'écouter.

« La colère du sous-lieutenant n'en fut que plus grande encore : il alla raconter ses malheurs à ses collègues et amis. Ces derniers tentèrent de le calmer par leurs exhortations et se rendirent même chez le tche-chien pour lui expliquer les véritables causes de l'affaire. Le tche-chien Ts'aï, regrettant d'avoir agi comme il l'avait fait, alla lui-même chez le colonel Fan pour lui en exprimer tous ses regrets : le colonel lui répondit qu'il n'avait rien à regretter, qu'il n'avait fait que son devoir, et ajouta que son intention était de demander la dégradation du sous-lieutenant pour avoir causé ainsi des

[1] Le *ts'ien* est la dixième partie du taël ou once chinoise.

troubles. A son tour, le tche-chien intercéda pour l'officier, et le colonel finit par céder à ses instances.

« Rien ne pouvait faire prévoir que cette conversation serait mal rapportée au sous-lieutenant : on vint en effet dire à celui-ci que le tche-chien avait été chez son colonel pour demander sa révocation, mais que ce dernier avait refusé de le faire et l'avait ainsi sauvé.

« Transporté de colère, le sous-lieutenant alla répéter à ses collègues et à ses soldats ce que l'on venait de lui apprendre et il ajouta : « Pourrons-nous souffrir, nous autres braves et « courageux soldats, qu'un mandarin civil ose nous insulter « ainsi? A quoi bon aspirer à l'honneur de servir notre pays « si nous sommes en butte à de telles ignominies. » Tous les esprits furent dès lors en fermentation, et le 4 (15 octobre) au matin, comme le tche-chien, sortant de son prétoire pour aller faire des visites, passait devant l'endroit appelé Li-mâtch'ang où habitaient les candidats aux grades militaires, les soldats et les candidats répondirent tous à l'appel d'un des leurs et se précipitèrent en avant comme un essaim de guêpes : en un instant, ils arrachèrent le tche-chien de sa chaise, lui enlevèrent son chapeau et déchirèrent ses vêtements; le magistrat allait passer un mauvais quart d'heure quand heureusement ses satellites, faisant un dernier effort, parvinrent à lui porter secours et à le tirer de ce pas difficile. Au même moment, le colonel averti de ce qui se passait, accourait avec des soldats pour rétablir l'ordre : mais lorsqu'il arriva, tous les émeutiers s'étaient déjà dispersés.

« Le tche-chien se rendit alors directement chez le vice-roi et, en se lamentant, raconta à ce haut dignataire ce qui venait de lui arriver. Le vice-roi T'ou Lang-chien entra dans une violente colère et enjoignit au colonel Fan de lui livrer le sous-lieutenant pour que celui-ci fût remis au préfet de Voutchang et soigneusement gardé en prison jusqu'à ce que l'on eût fait une enquête. Il accorda un congé au tche-chien afin que celui-ci pût se rétablir et confia l'intérim de son district au tche-chien Lou.

« De l'enquête faite par le préfet de Vou-tchang, Tch'en, il résulta qu'il y avait des soldats de la garde du vice-roi parmi les émeutiers ; informés de ce fait, le vice-roi T'ou et le gouverneur P'oung Sô-ting, irrités ordonnèrent au colonel Fan de fixer un délai à l'expiration duquel tous les individus qui avaient ce jour-là frappé et insulté le magistrat de district devaient être livrés et amenés devant le tribunal afin d'être jugés. Le colonel répondit que la colère des soldats n'était pas encore apaisée et que si l'on tentait d'arrêter quelqu'un d'entre eux, des troubles sérieux étaient à craindre. Le vice-roi ne voulut rien entendre et envoya un nouvel ordre plus presssant encore au colonel. Celui-ci, ne sachant plus que faire, livra quatre de ses parents qui servaient dans son régiment, ignorant que l'on avait le dessein de mettre à mort ceux qu'on demandait.

« En effet, le vice-roi T'ou, pensant qu'il fallait agir avec sévérité pour étouffer ce germe de révolte et punir les coupables avec rigueur afin que leur châtiment servît d'exemple, avait décidé qu'ils seraient jugés d'après la loi martiale ; mais, de peur que la révolte ne devînt générale, il n'osa pas le dire ouvertement, ni faire conduire les prisonniers à la Place des exécutions, et il donna ordre que l'exécution aurait lieu devant son prétoire.

« A cette nouvelle, tous les soldats retroussant leurs manches se soulevèrent en masse et annoncèrent que le 18 (29 octobre) au soir, ils se réuniraient en grand nombre et iraient enlever les quatre militaires livrés par le colonel, que ce qu'ils méditaient ne serait pas profitable aux mandarins, qu'ils mettraient la ville à feu et à sang et qu'ils pilleraient les greniers et le Trésor, etc. Les rumeurs les plus alarmantes circulèrent de tous côtés, et, en un soir, la panique fut à son comble dans la ville. Les événements avaient marché avec une telle rapidité que l'on ne savait plus quel parti prendre. Le vice-roi consentit à mettre en liberté les quatre prisonniers. Mais, parmi le peuple, la frayeur était grande : tous ceux qui avaient des billets de banque se rendirent aux banques (qui

les avaient émis) pour se faire payer : plusieurs maisons, ne pouvant satisfaire à leurs engagements, firent ainsi faillite. Tout le monde disait que les plus grands malheurs auraient pu arriver si les quatre prisonniers avaient été mis à mort.

« On nous apprend que la terreur règne encore dans la population : un grand nombre de gens se sont enfuis avec ce qu'ils ont pu emporter. Un nouveau soulèvement est à craindre. Les autorités locales ont lancé une proclamation pour inviter le peuple à rester tranquille, à s'occuper de ses affaires, et pour l'engager à ne plus rien craindre. On a cependant fait courir le bruit que la femme du vice-roi avait quitté la capitale; ce ne serait pas là le moyen de calmer les esprits. Les soldats révoltés se sont renfermés dans leurs camps : le sous-lieutenant Yang et les quatre soldats mis en liberté sont parmi eux. Les camps n'ont aucune communication avec le dehors et il n'y a pas de satellites assez braves pour aller y arrêter qui que soit. Le vice-roi et le gouverneur ont actuellement une conférence à l'effet de rédiger un rapport qu'ils doivent envoyer à l'empereur : ils attendront ensuite les ordres de Sa Majesté. »

Dialogues français-persans, précédés d'un *Précis de la grammaire persane* et suivis d'un *Vocabulaire français-persan*, par A. de Biberstein Kazimirski. Paris, Klincksieck, 1883. 1 vol. in-8°, xvi et 1118 pages.

L'année qui vient de finir aura été particulièrement favorable à une étude quelque peu délaissée en Europe, celle du persan moderne. Par une heureuse coïncidence, plusieurs travaux estimables sont venus presque en même temps lui donner une impulsion nouvelle. Citons entre autres la seconde édition de la *Grammaire persane* de M. Chodzko, la jolie édition du *Vizir de Lenkorân*, amusante comédie persane publiée avec beaucoup de goût par MM. Haggard et G. Le Strange, et le *Vocabulaire anglais-persan*, accompagné d'un abrégé de

grammaire, œuvre posthume du regretté E. H. Palmer. Sans méconnaître la valeur pratique de ces publications, je crois qu'elles seront cependant dépassées par l'ouvrage, fruit d'un travail de plusieurs années, dont M. de Biberstein Kazimirski vient d'enrichir les études orientales.

Dès les premières lignes de sa préface, l'auteur nous avertit qu'il s'adresse à trois sortes de lecteurs : aux Français qui se proposent de voyager en Perse, aux Persans qui veulent apprendre notre langue, et enfin, en un sens plus général, aux orientalistes curieux de connaître l'état actuel de la langue parlée dans l'Irân moderne. Personne assurément n'était mieux préparé à cette tâche difficile. Séjour dans le pays même, fréquentation non interrompue avec les Persans de passage en France, connaissance approfondie de la langue arabe sans laquelle il n'y a point d'étude musulmane sérieuse, toutes ces conditions se trouvent réunies chez le savant auteur des *Dialogues* et assureront le succès de son livre.

Pour en bien apprécier la supériorité, il suffit de le comparer à l'ouvrage du même genre que feu M. Nicolas fit paraître il y a une trentaine d'années. Si versé que fût l'ancien drogman de la légation de France en Perse dans la pratique du persan moderne, il n'a pas su sortir de l'ornière des modèles de conversation. Son livre n'est guère qu'une série d'exercices à la Ollendorf suivis, si l'on en excepte un ou deux chapitres, de ces insipides lieux communs qui sont le fond de ces sortes de compilations. La langue elle-même y est un compromis assez indécis entre le style littéraire et celui de la conversation, plus près même de la rhétorique des *incha* que de l'usage vulgaire.

M. Kazirmirski a procédé autrement et mieux. Ses dialogues pensés en persan, et rédigés dans la bonne langue que parle la classe moyenne, consistent en entretiens sur toute espèce de sujets. Rien de plus varié, de plus amusant même que cet échange d'idées entre l'Européen, sans doute l'auteur lui-même, et le Persan qui lui donne la réplique. Les comparaisons entre l'Europe et l'Orient, entre les idées, les

mœurs et les usages de deux civilisations qu'un abîme sépare, sont le thème habituel de leur causerie. Citons presque au hasard les dialogues XI et suivants sur les marchés, les poids et mesures, le service de la poste, la vie domestique, l'intérieur d'une maison persane, et quelques pages plus loin, sur le journalisme et la liberté de la presse; tout cela entremêlé de réflexions ingénieuses et piquantes que l'auteur a su exprimer en persan avec une simplicité qui n'est pas dépourvue d'élégance. Certains chapitres, par exemple les *Croquis et portraits* (p. 346), et le *Procès en Perse* (p. 464) dénotent un talent d'observation humoristique qui tournerait aisément à la satire s'il n'était tempéré par un accent d'indulgente bonhomie. Peut-être même cette indulgence est-elle excessive à l'égard d'un pays que le despotisme, les guerres de religion et le dévergondage du mysticisme ont terriblement fait déchoir. Ceux qui l'ont vu de près se racontent tout bas bien des choses qui inspirent le dégoût ou l'effroi. Mais l'auteur des Dialogues était sans doute tenu à des ménagements particuliers, et cela dans l'intérêt du but généreux qu'il poursuit. D'ailleurs nous n'avons à nous occuper ici que de la valeur linguistique de son livre.

Au-dessous du texte persan et de la traduction française se trouve la transcription en italique, qui reproduit aussi fidèlement que possible la prononciation moderne. L'*izafet* est rendu par *é*, le *fatha* ordinairement par *è* ou *æ*, le *dhamma* par *o* et par *ou*, etc. Tout cela, bien entendu, n'est que de l'à peu près et ne peut être autre chose, mais combien c'est préférable au système de transcription où règne la prononciation de l'*a* pour des nuances de son très différentes! Sans doute ce dernier système est plus respectueux de l'étymologie, plus voisin de la prononciation ancienne, mais il n'a rien à voir dans un livre destiné à l'enseignement de la langue vivante, et ne peut qu'égarer l'étudiant. A l'époque où M. Garcin de Tassy traduisait la Grammaire persane de W. Jones, une confusion avec la prononciation usitée dans l'Inde n'avait pas lieu de surprendre; aujourd'hui, en présence de cette unanimité

chez tous les auteurs qui ont étudié le persan en Perse, il serait temps, je crois, d'y renoncer.

Dans le précis de grammaire qui précède les dialogues, on retrouve les mêmes qualités : exactitude dans l'expression, connaissance du génie de la langue, clartés des définitions, etc. C'est d'ailleurs une chose si simple, cette grammaire persane, qu'elle peut tenir en entier dans un petit nombre de pages. Ici cependant quelques règles auraient gagné à être plus développées, quelques paragraphes, par exemple celui de l'accent tonique, méritaient un supplément d'explications. Il eût été préférable aussi de choisir les exemples dans le langage usuel plutôt que de les emprunter aux modèles littéraires, surtout aux poètes, dont les inversions et les licences ne peuvent que dérouter les commençants.

Le vocabulaire occupe plus de la moitié du volume et aurait droit d'être appelé dictionnaire, car il ne compte guère moins de vingt mille mots. Il s'est accru peu à peu sous la dictée d'un Persan fort instruit, le général Kérim-khân et, grâce à cette collaboration assidue, il s'est enrichi d'une foule de mots, de locutions usuelles, d'idiotismes populaires qu'on chercherait vainement ailleurs. Je partage entièrement la manière de voir de M. Kazimirski sur les conditions requises pour la composition d'un bon dictionnaire français-persan et persan-français. Souhaitons que les études musulmanes soient dotées un jour d'une œuvre collective de ce genre, si les forces d'un seul n'y suffisent pas. Il me paraît plus difficile d'accepter les vues optimistes de l'auteur quant aux ressources qu'offrent les langues orientales pour exprimer nos idées abstraites, notre technologie scientifique et industrielle. La Turquie s'y est appliquée. Elle a puisé à sa guise et sans grand discernement dans l'immense répertoire de l'arabe, de façon à reproduire la langue du droit, celle de la politique et de la vie parlementaire, toutes choses qui font, je l'avoue, singulière figure sous cet accoutrement d'emprunt. Les Turcs ont échoué, dit-on. Soit, pas tout à fait pourtant. Après tout, leurs codes, leurs règlements administratifs, leurs journaux

IMPRIMERIE NATIONALE.

politiques ne passent pas pour être rédigés dans une langue inintelligible. Les Persans, si jamais les barrières qui les séparent de l'Europe viennent à tomber, pourront-ils procéder autrement ? La pauvreté de l'idiome national ne les forcera-t-elle pas de faire tout autant d'emprunts à l'arabe littéral, à moins qu'ils ne se contentent des ridicules transcriptions de mots européens en caractères orientaux ? Partant ne seront-ils pas obligés de se contenter, eux aussi, des mêmes synonymies indécises, des mêmes assimilations incertaines ? Toutes les commissions de l'Irân, fussent-elles composées de la fine fleur des Mirzas du Divan, ne pourront faire mieux. Et en définitive, puisque ce mieux est nécessairement un progrès, la sagesse est de s'y tenir.

Ce sera un des mérites de ce livre d'avoir indiqué la voie à suivre et, dans une certaine mesure, le modèle à imiter. Mais il n'offre pas ce seul avantage : ce n'est pas exclusivement aux étudiants persans et français qu'il s'adresse. Les érudits le consulteront utilement et y trouveront toutes sortes de clartés pour l'intelligence des textes littéraires, qui gagnent toujours à être rapprochés de l'idiome vivant.

M. de Biberstein a donc droit à tous nos remerciements. Nous devons lui savoir gré aussi de la chaleureuse déclaration qui termine sa préface. Le traducteur du Koran, l'auteur du Dictionnaire arabe-français qui rend de si grands services aux élèves de nos écoles orientales, avait bien qualité pour revendiquer, en faveur de nos travaux, la supériorité que des musulmans instruits, mais mal renseignés, cherchent à leur dénier. Un des plus ardents parmi ces contempteurs, le vieux cheikh maronite Farès Cheïdiac, auquel est adressée cette vive apostrophe, n'est plus là pour l'entendre. Il est mort dans l'impénitence finale. Mais qu'importe ! les nouveaux dialogues feront leur chemin; ils iront au loin apprendre aux *oulémas*, aux *modjtehids*, si fiers de leur passé glorieux, que c'est en Europe que ce passé est le mieux connu, et qu'il faut venir parmi nous pour en étudier les monuments principaux.

Je voudrais finir sur cet éloge bien mérité l'examen d'un livre d'une utilité incontestable. Je ne puis taire cependant un accident survenu au cours de l'impression, et qui rend une nouvelle révision nécessaire et urgente. Il a été imprimé à l'étranger et, par la négligence d'un correcteur en sous-ordre, les dernières épreuves n'ont pas été lues avec soin. Aussi les fautes d'impression fourmillent-elles autant dans le texte persan que dans la transcription et même dans la partie française. Il serait fastidieux de les signaler ici : j'en ai déjà indiqué un grand nombre à l'auteur parmi les plus graves; il en relèvera bien d'autres. Son premier soin devrait être de les réunir, sous forme d'errata, en une ou deux feuilles qui seraient jointes à cette première édition. Plus tard il lui sera facile de les faire disparaître dans une nouvelle édition, et je serais heureux d'ajouter que celle-ci ne se fera pas attendre si, dans un ordre d'études aussi spéciales, le débit d'un livre se mesurait toujours à son mérite et aux services qu'il est destiné à rendre.

Barbier de Meynard.

OBSERVATIONS SUR LES INSCRIPTIONS SABÉENNES.

La suite de l'article de MM. Joseph et Hartwig Derenbourg intitulé *Études sur l'épigraphie du Yemen*, qui vient de paraître dans le dernier numéro du *Journal asiatique*, offre la traduction de quatorze inscriptions sabéennes appartenant à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Persuadé que les futurs éditeurs de la partie sabéenne du *Corpus* considèrent eux-mêmes leurs études comme une œuvre provisoire, ayant pour but d'attirer les observations des spécialistes, je crois opportun de présenter ici de courtes notes sur les passages dont la traduction me paraît avoir besoin d'amélioration. Dans mes citations je me servirai seulement de caractères hébreux.

N° 1. Bien que cette inscription minuscule ne contienne

que des mots parfaitement connus, l'interprétation de MM. Derenbourg est tout à fait inadmissible. Le verbe הקני ne signifie jamais « faire un vœu » mais « vouer, consacrer ». Le mot סרן suivant עדי « maître, patron », doit être le nom d'un temple de Madthar, consacré à Wadd, et non pas un appellatif signifiant « vallées ». Enfin, l'expression לסעדהו | ופיה[ו] ne peut pas signifier « pour se concilier sa faveur », mais doit être prise pour une formule de souhait, où le verbe סעד conserve le sens ordinaire de « gratifier, accorder ». En un mot la traduction exacte de ce petit texte est ainsi qu'il suit :

(1)... a^m fils de קחם a voué (2) (ceci) a Wadd^m, maître de (3) סרן Madthar. (4) Qu'il lui accorde sa faveur !

N° 2. Ce texte fragmentaire et dispersé est sans aucun doute l'œuvre d'un faussaire. Il a été copié avec beaucoup de fautes sur un autre monument, de sorte que la traduction tentée disparaît d'elle-même. Ainsi les mots דהרגהו et ליראינה sont des erreurs, pour דחרגהו et ליקמענהו. Un texte pareil devrait être rejeté du *Corpus*.

N° 3. Le texte est encore faux et copié en partie sur les n°s 23-25 des inscriptions du Musée ottoman (Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 77), en partie sur d'autres inscriptions. Le faussaire a interverti l'ordre des mots et gravé seulement la première lettre de נזר. De telle sorte, au lieu de מדהוו | וכבר | נזר | עלי, notre texte apocryphe offre à la première ligne נ | וכבר | עלי et à la deuxième מדהוו. MM. Derenbourg admettent bien que le doute sur l'authenticité de l'inscription est « permis », mais tout en citant l'ouvrage de MM. Mordtmann et Müller, ils n'ont pas reconnu la source de la supercherie. Ils n'ont pas vu non plus que le mot מדהוו a encore été employé dans une autre inscription falsifiée (*ibidem*, IV, p. 102). En revanche, ils commentent sérieusement le texte, en donnent une traduction et expliquent l'omission des deux dernières lettres du mot נזר par le manque de place.

N° 4. Le nom propre composé des quatre lettres בעתת et qui paraît être complet, peut bien n'avoir rien de commun avec le nom connu בעתתר.

N° 5. Tous les mots de cette inscription, à l'exception de quelques noms propres, sont connus. Néanmoins la traduction tout entière doit être remaniée. Mes observations se rapportent aux points suivants :

1° Si אצר était le nom de la maison des auteurs de l'inscription, le nom de la divinité ferait défaut; ce qui est au plus haut degré invraisemblable. En réalité אצר est un nom divin nouveau, et l'expression בעל בית, conformément au **በዐል ፡ ቤት** éthiopien, constitue un composé indivisible ayant le sens de « maître, patron »;

2° J'avoue humblement ne point comprendre la phrase : « (ont voué)... cette table votive sur les revenus de la dîme qu'ils payaient des fruits de leurs terres ». A qui payaient-ils la dîme, et comment la dîme qu'on paye aux autres peut-elle devenir une source de revenus? Le suffixe הו de יעשרנהו montre clairement qu'il s'agit de la dîme que רבבם avait consacrée au dieu אצר.

3° Les traducteurs prennent tous les verbes qui suivent la particule ל aux lignes 6, 8, 9, 11 comme étant au passé. La grammaire ne permet pas de s'arrêter à un point de vue pareil; il faudrait pour cela ברת, חנן ou חנ רת. Ladite particule est plutôt la marque du précatif, et de la sorte tous ces verbes doivent dans la traduction être mis au futur :

R. Y. et ses frères, Benou Madhyan (?), ont voué à leur patron Adar cette table votive de la dîme qu'il lui avait consacrée du produit de leur terre, en l'année de Tobba' Karib, fils d'Abou Karib, fils de Kabîr Khalil de תכמת. Qu'il leur accorde des fruits abondants pour leur terre et leurs possessions! Qu'il leur soit favorable, qu'il favorise leurs maîtres, les Benî-Maouda'm, qu'il leur accorde des enfants mâles nombreux, et qu'il les délivre de mal et de dommage!

Pour cela, qu'il arrive du bonheur à présent et à l'avenir à Ribâb[m] et aux Benî Madhyân (?)!

N° 6. Les noms רכע | וחולם ont toutes les chances pour désigner une confédération composée de deux tribus et non pas le père et la mère de כסם. Comparez le nom de tribu אכבר ואקינם dans mes *Études sabéennes*, p. 166. La comparaison de רישאנהו à l'hébreu שאה « dévaster » ne se soutient pas un seul instant, puisque le ש hébreu devient ס en sabéen. Nous avons ici le correspondant de l'hébreu נשא et de l'éthiopien ነሥአ « enlever, emporter » :

Cippe de כסם fils (= appartenant à la tribu) de רכע וחולם. Que 'Athtar Oriental frappe celui qui l'enlèverait.

N° 7. La ligne qui reste se compose entièrement de noms propres.

N° 8. L'embarras causé aux traducteurs par le mot והבתון disparaît quand on le place avant ובניהמו. Le nom הבתון se compose de הב « don », de והב (comparez l'éthiopien ልድ « enfant » de ወልድ). Je ne saurais admettre que le ב de ביומצן soit abrégé de בן « fils ». Encore plus inadmissible est l'idée qui assimile le terme חורו à l'arabe حَوَارِيٌّ « allié ». חורו est la forme éthiopienne ሖሩ, 3e personne, pluriel, de חור « aller ». Puis ביומצן est pour באומצן (le י a été amené par la voyelle du ב); enfin אומץ est le pluriel de ומץ (arabe ومض « briller, produire un éclat ») « illustre, notable »;

Elsa'ad et ses frères Sa'adêl, Rathadraïmân, Sa'adschams, Laḥi'athat et Hibthaoun avec leurs fils, (fraction) des notables bakilites qui sont allés à la ville de 'Amrân, vassaux des Benî-Marthad[m], ont voué à Athtar Oriental, leur patron, ces deux images, pour qu'il leur accorde la grâce et la faveur de leurs maîtres, les Benî-Marthad[m] et de Bakîl leur tribu, et afin qu'il sauve son serviteur Laḥi'athat d'humiliation et de (toute) attaque d'un ennemi. Qu'il leur accorde de la grâce, des enfants et des fruits abondants! Au (nom de) 'Athtar.

N° 9. Ainsi que j'ai dit plus haut, le verbe הקני ne signifie point « faire un vœu », mais « vouer, consacrer ». L'idée que le mot יד s'applique à la fortune dans quelques passages de mes inscriptions, ne se fonde sur rien et a sa source dans l'interprétation que M. Müller a tout récemment proposée pour la locution מאד | בן | יד, interprétation qui, encore qu'elle fût exacte, n'impliquerait nullement que יד signifie « fortune » :

Yadna'm a voué (ceci) à Nasr^{m}.

N° 10. Formules des plus ordinaires. לקבל | דת ne signifie pas « en ce que », mais est synonyme de חגן « parce que ». Voir Os., 8, 2-3. תאר | תאר n'est pas « un talion après l'autre ». Le second תאר est un verbe :

'Amkarib de la tribu (mot à mot : fils) de Wazal (?) a voué à leur chef Taalab..... cette statue, parce qu'il l'a exaucé dans sa prière, parce qu'il l'a aidé et protégé contre la vengeance dont il était l'objet. 'Amkarib a célébré la gloire de Taalab pour qu'il continue à entourer de sa sollicitude et à protéger son serviteur 'Amkarib, de la tribu de Wazal (?) contre (tout) mal, et qu'il leur (aux Wazal) procure la faveur de leurs maîtres, les Benî Bata', etc.

N°. 11. Ne présente pas de difficulté. מוקצם | ובוסם sont de nouveau deux tribus confédérées. Le mot חמדם ne se rapporte pas à דהבם « de l'or pur », comme l'ont cru les traducteurs, mais commence une nouvelle phrase : « en reconnaissance » (حَمْدًا). Qu'est-ce que c'est que *Nakhal khôréf?*

N° 12. Fragment insignifiant.

N° 13. L'île de Sinafar, au nord de la mer Rouge, n'a rien à voir dans סנפרתן. Un wadi Sinfour se trouve dans le Ḥarâz.

N° 14. Ligne 1. מחממדם ne peut être que le nom propre مُحَمَّد, et la traduction « illustre » est à rayer.

Ligne 3. A commencer une nouvelle phrase avec חמדם « par reconnaissance », ainsi que le prouve ligne 16, et la traduction « pur » est à effacer.

Ligne 4. סבאת semble signifier « chemin, voyage ». Cf. مسبأ.

Ligne 6. תצנעו signifie « ils se sont emparés », et non pas « ils se sont fortifiés ». La leçon ומורהמו me paraît très suspecte. Je soupçonne וטֿורהמו comme aux lignes 8 et 13. Le sens de טֿור semble être celui de l'hébreu צור « entourer, assiéger ». Cela donne à penser que les קרן | אחמרן qui s'étaient emparés de la ville de Ḍahr étaient des insurgés.

Ligne 8. סתמתו est bien ici « chercher la mort ». Par suite des privations auxquelles ils étaient soumis pendant le siège, les rebelles ont été réduits à l'extrémité et à désirer la mort.

Lignes 9 et 10. L'état fragmentaire du texte a comme voilé la teneur de ces lignes. On aurait mieux fait de les laisser sans traduction.

Ligne 11. בערהמו est certainement « après eux » et non pas « ensuite ». Il ne s'agit pas d'un secours donné à quelqu'un, mais d'une poursuite dirigée contre des ennemis qui s'étaient retirés en emmenant des prisonniers et un riche butin.

Ligne 12. Le verbe הקד̄, laissé sans traduction, est la 4ᵉ forme de וקד̄ = وقذ « arracher, enlever par force ». Les alliés ont réussi à reprendre les prisonniers sur les ennemis en retraite.

Ligne 13. מאנם est peut-être une erreur du lapicide pour מאתם « cent ». L'expression « héros » est trop pompeuse pour le modeste אסד « guerrier » sabéen. בצֿעם | אסדם sont des « guerriers alliés » non des « héros Badaïtes ». Le mot ארידן commence une nouvelle phrase et doit être séparé de בצֿעם.

Ligne 14. La traduction des mots כל | מחפדת | רידת « par toutes les forteresses raïdânites » repose sur deux inexactitudes, car d'un côté מחפד désigne une tour, de l'autre, רידת est la ville de Raïda, رَيْدة, au nord-ouest de Sanʿâ, et n'a

rien de commun avec Raïdân, רידן, château royal, près de Ḍhafar, à trois journées au sud de San'â. C'est certainement encore par inadvertance que les traducteurs considèrent le mot בצ̄ע dans l'inscription Hal., 449, ligne 2 et 3, comme le nom d'une ville, où « le roi de Ma'în et de Raïdân » fait creuser un puits ». La moindre attention fait voir que les fins de ligne manquent dans l'inscription alléguée et que le mot וריד (𐩥𐩧𐩺𐩵) qu'on change arbitrairement en ורידן doit être corrigé en ורת̄ד (𐩥𐩧𐩩𐩵). Bref, les Baḍaïtes, aussi bien que le roi de Ma'în et de Raïdân, leur comparse, ne me semblent pas admissibles.

Ligne 15. La tentative de corriger צ̄בעם en בצ̄עם (p. 277) ne repose sur rien.

Voici la traduction des parties intelligibles de cette inscription :

N... et leurs fils Mohammad [et]... Banu Masch'ar, ont voué à leur patron Taalab Riyâm^{m}... une statue d'or, par reconnaissance de ce qu'il a protégé et... Yahascha' des Banu Masch'ar dans tous les voyages, expéditions et com[bats..... et il l'a protégé lorsque la troupe des Ḥimyarites (?) ont fait un carnage dans..... et se sont emparés de la ville de Ḍahr. Et le roi... Yahar'isch, rois de Saba' et de Raïdân, ainsi que toutes les cités... ville de Ḍahr. Et ils les y assiégèrent jusqu'à ce qu'ils (les ennemis) eussent cherché la mort dans ... qui s'étaient ralliés à leurs deux chefs, Yarîm et Barag, les Benî Bata' et Hamdân... coururent (?) après eux leurs deux chefs Schaf'that Aschwa' et Yarîm Aï[mân] (?) et les atteignirent en ces lieux et leur enlevèrent leur captifs..... 320 (?) guerriers alliés. Quant aux gens de Raïda, ils assiégèrent toutes les tours de Raïda et toutes les œuvres de défense des hommes de Raïda et leurs... citadelles (?) Ṣabi'^{m} et Baḍi'at^{m}, et ils apportèrent de toutes ces expéditions..... et du butin qu'ils (les dieux) leur avaient accordé. Et aussi par reconnaissance de ce qu'ils sont intervenus (?) [et rendu possible de construire ?] la tour Dha-Sabaïân en pierres taillées, etc.

J. Halévy.

LETTRE DE M. RUBENS DUVAL

À M. BARBIER DE MEYNARD.

Monsieur,

M. le P. Bedjan, prêtre de la Congrégation de la Mission, dite des Lazaristes, dont le siège est à Paris, rue de Sèvres, n° 95, m'informe qu'il est parvenu à se procurer des manuscrits du bréviaire nestorien, dont on ne trouve que des parties dans les bibliothèques de l'Europe.

La publication de ce recueil, dont l'importance a été signalée par les différents missionnaires qui ont séjourné parmi les Nestoriens, et aussi par M. l'abbé Martin dans son livre de *la Chaldée*, aurait une double utilité :

1° Au point de vue scientifique, car le bréviaire est la source la plus sûre pour la connaissance des pratiques religieuses et des dogmes des Nestoriens, sur lesquels on a déjà écrit tant de livres et de mémoires; on y trouverait, en outre, une ample moisson d'hymnes anciens des Pères et notamment de saint Ephrem;

2° Au point de vue pratique, le bréviaire, tiré à un grand nombre d'exemplaires et vendu à bon marché, mettrait entre les mains des Nestoriens et des Chaldéens unis de la Perse et de la Turquie un livre indispensable au service régulier du culte et à l'instruction du clergé.

Le triste état dans lequel se trouve aujourd'hui l'Église nestorienne est dû en grande partie à la rareté des livres, qu'il est difficile de multiplier et de répandre à cause de leur volume considérable. Il est même à craindre que, si l'on n'y porte remède, les quelques manuscrits qui restent encore en Orient ne finissent par disparaître sans être reproduits, faute de copistes.

La collection de M. Bedjan se compose des manuscrits suivants :

1° Le *houdra* ou *cycle*, contenant les offices des dimanches, des Rogations et du Carême, manuscrit sur papier, in-4° de 1100 pages, fait à Chosrâwa en Perse, le 5 juillet 1685, par le prêtre Yalda;

2° Le *keškoul* ou *recueil général*, renfermant les offices des féries; manuscrit sur papier, in-4° de 400 pages, fait à Aggacai dans le district de Van, par le prêtre Derman, le 15 juin 1781, pour l'église de Sainte-Croix de Birdouk;

3° Le *guezza* ou *trésor*, contenant les offices des fêtes; manuscrit sur papier, in-folio de 400 pages, fait à Chosrâwa, le 2 avril 1778, par Abraham, neveu du métropolitain Mar Ichoyab.

4° Le *mimra* ou *sermon*, recueil de leçons et prières pour les Rogations; manuscrit sur papier, in-8° de 200 pages, fait le 20 janvier 1746 par le prêtre Audichu à Houvassan du Haut-Arni des Pinyancaïs.

Cette collection sera complétée par le *dekdem-vadbhatar* ou l'*Avant-et-l'Après*, ou *Diurnal*, imprimé à Rome et à Mossoul, et les *mezmourin* ou *psaumes*, imprimés également à Rome et à Mossoul.

Quoique du rite latin, M. Bedjan est syrien par sa naissance et son éducation; il connaît le rite oriental mieux que personne en Europe. Ses études théologiques et sa connaissance de la littérature et de la langue syriaques le désignent spécialement pour la publication du bréviaire qu'il diviserait, suivant l'ordre du rite latin, en trois parties comprenant : 1° le commun; 2° le propre du temps; 3° le propre des saints suivant les époques de l'année. Ce classement, qui lui paraît de toute nécessité, ne porterait pas atteinte au texte des livres ci-dessus énoncés, dont les divisions et les titres seraient scrupuleusement conservés.

Cette publication exigera non seulement des soins vigilants et persévérants, mais aussi des dépenses d'argent assez con-

sidérables. M. Bedjan, qui a déjà reçu de différents côtés des encouragements flatteurs, espère qu'il trouvera auprès des personnes que cette œuvre intéressera les ressources nécessaires pour la mener à bonne fin.

RUBENS DUVAL.

1er décembre 1883.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

IBN-WADHÎH QUI DICITUR AL JAQUBÎ HISTORIÆ. Pars prior historiam ante-islamicam continens; Pars altera historiam islamicam continens. Edidit M. Th. Houtsma Lugd. Batav. apud Brill. 1883. 2 vol. in-8°.

A CONCISE DICTIONARY ENGLISH-PERSIAN together with a simplified grammar of the persian language, by the late E.H. Palmer. Completed and edited by G. Le Strange. London. Trübner, 1883. In-12.

LA CIVILISATION DES ARABES, ouvrage illustré d'un grand nombre de gravures, par le Dr Gustave Le Bon. Paris, Firmin Didot, 1884. Un beau volume in-4°.

MINHÂDJ AT-TÂLIBÎN « Le guide des zélés croyants ». Manuel de jurisprudence musulmane, selon le rite de Châfi'î. Texte arabe, avec traduction et annotation, par C. Van den Berg. Batavia, 1882. Tome I, grand in-8°.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1884.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

COMMENT ON DEVIENT PRETA,

PAR

M. Léon FEER.

Nous avons, pour qualifier l'avarice, des termes propres à inspirer le dégoût. L'adjectif «sordide», les substantifs «ladre» et «ladrerie», appliqués à cette disposition morale, sont, en effet, destinés à la présenter comme repoussante. Des expressions analogues ne paraissent pas exister en sanskrit; mais si les Indiens n'ont pas le mot, ils retiennent la chose, et ils sont fort enclins, lorsqu'il est question d'avarice, à parler d'immondices, de *sordès*. Nous en avons des exemples dans la cinquième décade de l'Avadâna-Çataka.

I. HISTOIRES DE PRETAS.

L'avarice n'est cependant pas, à proprement parler, la caractéristique de cette décade. Le trait le plus constant des récits qui la composent est que tous les héros en sont des Pretas, une Pretî ou Preta

femelle dans six textes (2, 3, 4, 6, 7, 9) un Preta dans deux (1, 8), un groupe de cinq cents Pretas dans deux autres (5, 10)[1]. Les cinq cents Pretas du récit 10 n'y jouent qu'un rôle secondaire; le véritable héros de ce texte, Jambâla, n'est pas un Preta, mais il ressemble tellement aux êtres de cette classe que c'est à s'y méprendre[2].

La cinquième décade est donc véritablement (je l'ai déjà dit et je le répète), un *Preta-vastu* ou recueil d'histoire de Pretas, comparable au *Peta-vatthu* pâli qui compte 51 textes répartis dans 4 vaggos. On parviendra sans doute à identifier les dix récits de la cinquième décade de l'Avadâna-Çataka avec quelques-uns des textes du *Peta-vatthu;* mais nous pouvons, dès à présent, affirmer la correspondance de trois d'entre eux (6, 9, 10) avec cinq textes pâlis (II, 10; I, 6, 7; IV, 8, 9). Les récits sanskrits 9 et 10 se trouvent correspondre chacun à deux récits pâlis, parce que le *Peta-vatthu* nous offre, dans l'un et l'autre cas, deux récits fondés sur les mêmes données, se suivant et se ressemblant. Du reste, il y a, entre les textes sanskrits et leurs analogues pâlis d'assez grandes différences dans les détails, dans l'ordonnance du récit, quelquefois dans les noms propres. La correspondance et la communauté d'origine ne sont pas douteuses, les divergences de ré-

[1] Voir pour le résumé de ces dix récits, *Journal asiatique*, août-septembre 1879, p. 170-173.

[2] Voir l'histoire de Jambâla, *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 355 et suiv.

daction sont sensibles. Il serait trop long d'établir un parallèle en règle, mais nous signalerons, selon que l'occasion s'en présentera, quelques-unes des différences ou des ressemblances.

Outre le Preta, dont la présence est indispensable, nos dix textes introduisent toujours un disciple ou auditeur (*Çrâvaka*) du Buddha. Deux de ces Çrâvakas deviennent Arhats dans le récit et y ont un rôle prépondérant ou important; ce sont : Jambâla, principal héros du récit 10, qui échappe à peine à la condition de Preta, et Uttara du récit 6, où il joue un rôle presque aussi important que celui de la Pretî sa mère. Le héros du récit 8 est à la fois Çrâvaka et Preta. Les autres Çrâvakas, qui sont Maudgalyâyana (1, 2, 3, 4, 5), Nandaka (7), Nâlada (9), jouent tantôt un simple rôle de spectateurs et de narrateurs, tantôt un rôle plus actif. Cette différence tient à celles de nos textes qui peuvent se distribuer en deux catégories bien distinctes.

Nous avons, en effet, comme dans la sixième décade sur les Devas, des textes où il n'y a pas de récit du temps passé. Dès lors, la cinquième décade se partage naturellement en deux classes : 1° les textes pourvus d'un récit du temps passé; il y en a six (1, 2, 3, 4, 7, 9); 2° les textes privés de récit du temps passé; il y en a trois (5, 6, 8). Le récit 10 fait toujours exception : il s'y trouve bien un récit du temps passé, mais relatif seulement au héros principal, qui ressemble aux Pretas sans l'être; il n'y en a pas pour les 500 Pretas de race qui figurent au

commencement du récit. Chaque groupe ou section a son plan spécial. Les récits du premier groupe se déroulent comme suit : Le Çrâvaka (Maudgalyâyana ou un autre) rencontre un Preta (ou une Pretî), et lui demanda la cause du triste état où il se trouve. L'infortuné refuse de s'expliquer et renvoie l'interlocuteur à Bhagavat.

Car, lorsque le soleil est levé, pas n'est besoin de flambeau.
Aditye hi samudgate na dîpena prayojanam.

Le Çrâvaka va trouver Bhagavat et raconte ce qu'il a vu. Le Buddha répond par une histoire du temps passé qui explique tout. Dans ces textes, le Buddha n'est jamais mis en présence des Pretas, il ne les connait que par ouï-dire et ne fait usage que de sa mémoire omnisciente. Dans les autres textes, ceux de la deuxième section, les héros ne sont pas Pretas au début, ils le deviennent dans le cours du récit. Ils sont mis en contact avec le Buddha, soit fortuitement, soit par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs Çrâvakas, et ne restent pas à l'état de Preta; ils se relèvent et passent à une condition différente et supérieure, avec l'aide de ces mêmes Çrâvakas et l'intervention plus ou moins directe du Buddha. On voit que l'économie de ces deux ordres de récits est bien distincte.

De ces textes divers nous dégageons un certain nombre de questions à étudier, de points spéciaux à examiner que nous rangeons sous ces quatre rubriques : 1° description et condition des Pretas;

3° cause qui les a réduits à la condition dans laquelle ils se trouvent; 3° relèvement des Pretas; 4° comment s'opère ce relèvement.

2. DESCRIPTION ET CONDITION DES PRETAS.

Qu'est-ce qu'un Preta? Un Preta est un mort, un être «parti en avant» (*pra* + *ita* «gone before») éloigné, décédé. Mais ce décédé est vivant, c'est un revenant : il se meut, parle, a des besoins, souffre et gémit. Nos textes nous représentent les Pretas avec une bouche comme le trou d'une aiguille, un ventre comme une montagne, une longue chevelure et de longs poils pour tout vêtement, enveloppés de flammes, semblables à un arbre flambant, exhalant une odeur infecte et puante, souffrant de douleurs cuisantes qui leur arrachent constamment des cris. La faim et la soif sont leur plus grand tourment. «J'ai faim, mes amis! j'ai soif, mes amis!» s'écrie une Pretî. «Voici des excréments, dit une autre, je vais pouvoir me rassasier.» Ils ont faim et soif, mais ils n'ont rien à manger, ni à boire. Leur approche fait tarir les cours d'eau et dessécher les puits : pour eux, l'eau fraîche du Gange devient du sang; quand il pleut, c'est une pluie de charbons ardents qui tombe sur leur tête. Les lieux remplis d'immondices et d'excréments sont leur gîte habituel; s'ils peuvent obtenir quelque aliment, c'est là seulement qu'ils le trouvent, mais avec combien de peine!

Tel est le type commun du Preta : il peut subir certaines modifications selon les individus et les cas

particuliers. La Pretî du récit 7 joint à ses autres maux la cécité et le supplice consistant à servir de pâture à des corbeaux et à des vautours, à des chiens et à des chacals qui lui déchirent continuellement les chairs.

L'héroïne du récit 9 est une Pretî « semblable à une Raxasî de Yama », arrosée de gouttes de sang, entourée de squelettes comme si elle était au milieu d'un cimetière. Chaque jour et chaque nuit, elle accouche de cinq enfants qu'elle aime avec la dernière tendresse et qu'elle dévore aussitôt avec la plus féroce avidité. Le passage du groupe de Pretas du récit 5 est comparé à celui d'un tourbillon de vent. Les Pretas du récit 10 ne se nourrissaient que d'excréments et d'urine, de pus et de sang, mais ils vomissaient tout ce qu'ils mangeaient. Enfin, le Preta du récit 8 est caractérisé uniquement par la difformité de ses pieds, de ses mains, de ses yeux : il renaît Preta dans sa demeure; c'est-à-dire que, après sa mort, lorsqu'on veut procéder à ses funérailles, on est étonné de le voir debout, daus sa tenue habituelle, mais horriblement défiguré.

Nos textes nous présentent des Pretas isolés et des groupes, des sociétés de Pretas. Ces groupes sont tous les deux (il n'en est cité que deux) composés de 500 individus. Ce nombre de 500 n'est pas spécial aux Pretas. On a déjà pu voir que les bouddhistes l'affectionnent. Les marchands vont toujours par cinq cents; les naissances se répètent par cinq cents; il n'est pas étonnant que les Pretas se groupent par

cinq cents. Quant aux Pretas isolés, ils ne sont pas précisément solitaires; car il est dit dans plus d'un cas que le personnage qui les vit les avait rencontrés en se promenant chez les Pretas, c'est-à-dire dans un lieu où il y en avait beaucoup. Ceci nous amène à poser une question.

Où demeuraient les Pretas? Il est plusieurs fois question du monde (*loka*) des Pretas. Quelle est la valeur de cette expression? Désigne-t-elle une région spéciale habitée par les Pretas? Nos textes parlent des promenades de Maudgalyâyana, de Nandaka, chez les Pretas. Mais l'endroit n'est pas déterminé, ou plutôt il l'est, puisque l'un résidait alors à Râjagṛha, l'autre à Çrâvastî. Il est dit positivement que les 500 Pretas du récit 5 demeuraient entre Râjagṛha et Veṇuvana, c'est-à-dire aux portes de Râjagṛha, que ceux du récit 10 gîtaient dans les fossés de Vaiçâlî. Comme d'ailleurs la scène des autres récits est rattachée à un lieu déterminé, Çrâvastî (2, 8), Râjagṛha (3, 4, 6, 9), nous croyons pouvoir conclure qu'il y avait aux abords des grandes villes, dans les fossés mêmes où dans quelque fondrière, quelque lieu retiré des environs, un asile pour les Pretas. Ce qui n'empêche nullement de supposer l'existence d'une partie du monde habitée par les Pretas en dehors de celle que les hommes occupent : seulement, nous n'avons aucun indice sur sa situation[1].

[1] Ce lieu est le Naraka appelé *Lokântarika* (Voir Hardy, *A man. of Budh.*, p. 47-58). Nos textes n'en disent rien.

Le Jâtaka pâli Mittavindaka[1] nous parle de palais fantastiques en planches, en argent, en or, en pierreries, situés dans la région du Midi, sur le chemin qui mène au lieu des supplices infernaux, et habités par des Pretîs assujetties à passer de semaine en semaine par des alternatives de jouissances et de souffrances. Ces mystérieuses Pretîs sont des Apsaras dans le Maitrakanyaka sanskrit, équivalent du Jâtaka pâli. Nous ne nous autoriserons certes pas de cette rencontre pour confondre les Pretîs et les Apsaras. Mais ces Pretîs de la version pâlie, évidemment élevées au-dessus de la condition ordinaire des Pretas, semblent avoir de l'analogie avec une classe d'êtres dénommés et jusqu'à un certain point décrits dans deux textes de l'Avadana-Çataka, — les Preta-mahardhikas (« ceux qui ont la grande puissance surnaturelle des Pretas », ou « les Pretas à la grande puissance surnaturelle »), Pretas, eux aussi, mais Pretas d'un ordre supérieur, et qui semblent être aux Pretas ordinaires ce que les Devas sont aux hommes. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

S'il y a des Pretas rapprochés des dieux, il y a aussi des Pretas rapprochés des hommes, ou, pour mieux dire, des hommes qui diffèrent peu des Pretas. Tel est ce Jambâla du récit 10 qui, au moment de sa conception, communique à sa mère une odeur infecte, naît avec une vilaine couleur, un aspect repoussant, des mouvements désordonnés, des souil-

[1] Voir *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 404.

lures sur tout son corps, se plaisant dans les immondices, y traînant sa chevelure, s'en remplissant la bouche, et n'ayant pas d'autre société que les 500 Pretas des fossés de Vaïçali. Le personnage correspondant du texte pâli (*Peta-vatthu*, IV, 8, 9) est bel et bien un Preta; et si le héros du texte sanskrit n'en est pas un, il ne vaut guère mieux.

On comprend qu'une situation semblable à celle des Pretas ne peut être que le résultat, la conséquence, le châtiment d'un crime. Voyons donc quels sont les méfaits dont la condition de Preta est la punition naturelle.

3. LES CRIMES DES PRETAS.

Nous avons déjà dit que ce sont des actes d'avarice; mais il faut entendre ce terme dans un sens à la fois plus restreint et plus étendu que celui que nous lui donnons habituellement. Le crime puni dans les récits de la cinquième décade s'appelle *mâtsarya*. Il est dit positivement que c'est à cause du *mâtsarya* qu'on renaît parmi les Pretas; et, dans tous nos textes, hors un seul, le *mâtsarya* est cité comme la cause de tout le mal et le vice qu'il faut éviter. Ce vice fut aussi celui des héros de deux autres récits, le vieil avare de Râjagṛha (VI, 1) qui renaquit serpent, et Lekuñcika (X, 4), qui porta comme homme la peine de ses méfaits. Ces deux textes et le 10[e] de la cinquième décade nous apprennent : 1° que l'on peut être puni du *mâtsarya* autrement qu'en renaissant parmi les Pretas; 2° que la renaissance parmi

les Pretas peut être la punition d'un vice autre que le *mâtsarya*.

Mâtsarya, dont l'étymologie n'est pas fort claire, mais où l'on distingue la racine *mat* « moi », désigne l'égoïsme et ses diverses manifestations, l'envie, la jalousie, le refus de faire participer les autres aux avantages dont on jouit soi-même, qu'il s'agisse d'argent ou de biens en nature. C'est précisément le contraire de la vertu appelée *Dânam* « la libéralité, le don ». L'homme atteint du *mâtsarya*, le *mâtsara*, est celui qui dit « moi, moi d'abord, moi tout seul[1] ». Il est décrit en ces termes qui reviennent plusieurs fois avec de légères variantes :

Égoïste, avare, incapable de rien lâcher de ce qu'il possède, de donner même la becquée à un corbeau ; quand il voit des nécessiteux, il endurcit son cœur.

Ce vice peut revêtir bien des formes et s'appliquer même au bien d'autrui. Ainsi, un grand industriel qui avait 500 pressoirs pour la fabrication du sucre, charge son intendant de donner du jus de canne à un Pratyekabuddha malade qui devait en prendre par ordonnance du médecin. Mais l'intendant se montre « avare du bien d'autrui », il songe que ce Pratyekabuddha pourrait revenir et faire une trop grande consommation du jus de canne de son maître. Pour s'en débarrasser il prend le vase à aumônes du malade, va uriner dedans et met à la surface un peu de

[1] Serait-il téméraire de voir dans la seconde partie du composé *sar, sarya*, la racine *sṛ* « aller? » Le sens de *mat-sar* (*y a*) serait alors : « ad me eat ». (Que ceci) vienne à moi (et non à d'autres).

jus de canne (1). Un autre Pratyekabuddha n'est pas plus heureux avec la femme d'un Çresthî, qui, pour n'avoir pas à lui donner trop souvent la nourriture variée ordonnée par le médecin, prend le vase à aumônes, le remplit d'excréments et recouvre le tout de quelque comestible (4). Les héroïnes des récits 2 et 3, pour avoir agi d'une façon moins révoltante, ne valent guère mieux. Celle du récit 3 était près d'un puits avec sa cruche pleine : passe un Bhixu dévoré de soif qui lui demande à boire : elle refuse, sa cruche en serait « diminuée »! Voilà un cas de *mâtsarya* bien caractérisé; il n'y a pas d'avarice à proprement parler, ou la jeune fille n'est avare que de sa peine. Elle est égoïste, elle a peur de se déranger ou de manquer, elle ne veut rien donner : « Tout pour moi! » L'héroïne du récit 2 représente mieux l'avare tel que nous l'entendons. C'est une femme de maître de maison. Un jour, elle chasse, sans rien lui donner et en l'injuriant, un mendiant qui était entré chez elle : elle était coutumière du fait. Telle était encore la mère d'Uttara : elle ne donnait rien et s'opposait même aux libéralités de son fils. Après l'avoir empêché de se faire moine de Çâkya, elle gardait ce qu'il lui donnait sur le produit de son gain en la chargeant de le distribuer aux nécessiteux. Ainsi, au lieu de se conformer à ses instructions, elle accablait d'injures ces malheureux, les traitant de Pretas; et, à la fin de la journée, elle disait à son fils : « J'ai nourri tant de gens. » A sa mort, elle renaquit Pretî, son fils devint Bhixu, puis Arhat. Les

500 Pretas du récit 5 avaient été des Çresṭhis qui refusaient de rien donner et n'étaient prodigues que d'injures adressées non pas aux nécessiteux, mais à ceux qui leur donnaient; ils les traitaient de Pretas, comme la mère d'Uttara faisait pour ceux qui lui demandaient l'aumône. Quant aux 500 Pretas du récit 10, on ne nous dit rien de leurs méfaits passés.

Les héros des récits 8 et 7 ont ceci de particulier et même d'extraordinaire que ce sont des membres de la confrérie. Les membres de la confrérie semblent uniquement appelés à recevoir : on leur donne, ils ne donnent pas. Mais où le vice ne trouve-t-il pas à se nicher? Donc, le héros du récit 8 est un Çresṭhî vertueux, qui se fait initier, Bhixu modèle à d'autres égards, mais égoïste, gardant pour lui tout ce qu'il reçoit, se renfermant dans la jouissance exclusive et personnelle des biens qu'il a recueillis. L'héroïne du récit 7 avait été Bhixuṇî de Kâçyapa. Ses fautes avaient été nombreuses et variées; elles lui avaient valu une accumulation déplorable de punitions. Son premier tort avait été la négligence (*pramâda*), la mollesse (*cixâçaithilyam*) qu'elle avait mise dans l'instruction des Bhixunîs confiées à ses soins, en sorte qu'elle avait été traitée par elles d'« immorale » (*du : çîlâ*) : c'est pour cela qu'elle était renée Pretî. Brouillée par ce motif avec ses compagnes, elle avait refusé de leur faire part des dons qu'elle recevait : voilà pourquoi des oiseaux de proie et des animaux carnassiers la déchiraient à coups de bec et à belles dents. Non contente de refuser à ses compagnes leur

part de ses dons, elle les blâmait, et c'est pour cela qu'une odeur infecte s'était attachée à sa personne. Enfin les Bhixus ayant horreur d'une Bhixunî si perverse fermaient les yeux pour ne pas la voir : de là vient qu'elle était affligée de cécité.

Dans cette distinction et cette énumération minutieuse des fautes de notre héroïne et des punitions qui y sont attachées, le refus de partager les dons, ce en quoi consiste ordinairement le *mâtsarya*, est puni non, comme on aurait pu s'y attendre, par la renaissance parmi les Pretas, mais par la morsure des bêtes féroces. La renaissance parmi les Pretas est donnée comme la punition de la mollesse dans l'enseignement. Cette mollesse est sans doute assimilée ici au refus d'enseigner la loi, qui est proprement le *mâtsarya* appliqué à la doctrine. En effet, on peut refuser l'instruction comme on refuse l'eau, le riz, le vêtement, on peut vouloir la garder pour soi tout seul. C'est bien là du *mâtsarya*. Du reste l'expression *Dharma-mâtsaryam* («l'égoïsme, l'avarice à propos de la loi») existe; nous la trouvons au récit 2 de la dixième décade : ce fut un des péchés de Sthaviraka, l'enfant-vieillard né à soixante ans; il n'en fut puni que par la difficulté d'apprendre et d'enseigner qui attrista sa dernière existence. Le châtiment de l'héroïne du récit 7 de la cinquième décade est bien plus rigoureux, Pourquoi cela? Et d'où vient cette accumulation de supplices sur la tête de cette malheureuse? On pourrait l'expliquer par sa qualité de Bhixunî qui est une circonstance aggravante. Mais cela

ne nous satisfait pas pas pleinement. Et d'ailleurs il resterait à demander pourquoi les textes ne sont pas aussi explicites et aussi complets relativement aux autres coupables qui ont joint à l'égoïsme l'outrage et le mensonge.

Le cas du récit 7 nous a détourné du *mâtsarya* proprement dit; revenons-y un instant. Trois personnages convaincus d'égoïsme, Jambâla (V, 10), l'avare de Râjagṛha (VI, 1), Lekuñcika (V, 10), échappent à la condition de Preta, et deviennent, le second Deva, les deux autres Arhats. Ils sont punis de leur vice, Jambâla par son goût pour les immondices, Lekuñcika par la faim, le vieil avare par une existence de serpent. Ce dernier cas s'explique par le caractère du personnage qui était un véritable avare. La garde de son trésor le rendait hargneux, méchant, colère; et la renaissance parmi les serpents est justement la punition de cette mauvaise disposition d'esprit. Quant aux autres, l'atténuation de leur supplice s'explique par leur repentir et leurs vertus; mais on y retrouve quelques traits de la condition de Preta, le contact des immondices et la faim. Comme il a déjà été question de ces personnages, nous n'avons plus à y insister.

Il nous reste à parler de l'héroïne du récit 9, de cette Pretî qui dévore incessamment les enfants dont elle accouche. Son crime avait été non pas le *mâtsarya*, mais le *îrṣyâ* « l'envie, la jalousie ». Il y a entre ces deux vices cette différence que le *mâtsarya* s'applique aux choses que l'on possède et dont on refuse

de faire part aux autres, tandis que le *îrṣyâ* se rapporte aux avantages dont on est soi-même privé, mais que d'autres possèdent et qu'on cherche à détruire, si l'on ne peut le leur enlever : tel est le crime de notre Pretî. Elle avait été l'épouse d'un Çreṣṭhî ; comme elle ne lui donnait pas d'enfants et qu'il désirait beaucoup en avoir, il prit une seconde épouse. Celle-ci ne tarda pas à devenir grosse, et l'épouse stérile, dominée par la jalousie (*îrṣyâ*), fit avorter sa rivale en lui administrant certain breuvage. Sommée de comparaître devant la parenté de sa victime pour se justifier, elle jura qu'elle était innocente, et, faisant des imprécations contre elle-même, demanda à renaître Pretî et à dévorer ses enfants si elle était coupable. Son souhait s'était réalisé. Cette femme avait donc commis un double crime ; un avortement inspiré par la jalousie, un faux serment conséquence de son premier forfait. Elle expiait l'avortement par la renaissance parmi les Pretas, le faux serment par ses tortures maternelles.

De cet exposé nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

Le *mâtsarya* est proprement le refus de donner aux autres les choses dont ils ont besoin et que l'on possède soi-même. La renaissance parmi les Pretas est la punition ordinaire et, en quelque sorte, réglementaire du *mâtsarya*. Le *mâtsarya* peut être puni d'une autre manière moins rigoureuse ; mais cette atténuation est le résultat d'une sorte de compensation provenant du repentir du coupable ou des vertus

qu'il possédait; et le châtiment retient toujours quelque particularité de la condition de Preta. La punition par la renaissance parmi les Pretas peut s'appliquer à toute espèce de manifestation égoïste d'envie et de jalousie. L'avarice, en tant qu'elle implique de l'hostilité et de la haine pour ceux que l'avare suppose pouvoir lui ravir ses biens ou son trésor, semble devoir être naturellement punie par la renaissance parmi les serpents. Le refus d'enseigner la loi est une des formes du *mâtsarya*, et est puni, selon le cas, d'une renaissance parmi les serpents ou les Pretas, ou de quelque autre souffrance en rapport avec les circonstances particulières de la transgression.

4. DESTINÉE ET RELÈVEMENT DES PRETAS.

Existe-t-il pour les Pretas un moyen de sortir de l'état dans lequel ils se trouvent? Jusqu'à présent, nous avons vu des êtres arrivant ou devant tous arriver à un état plus ou moins heureux, l'état de Buddha, de Pratyekabuddha, d'Arhat, de Deva. Tous n'étaient par des modèles de vertu; quelques-uns avaient commis des fautes très graves et les avaient expiées par de cruelles souffrances. Mais tous nous sont représentés comme arrivés au port ou en bon chemin pour l'atteindre. Les moins bien partagés, ceux qui ne sont arrivés qu'à l'état de Deva, ont au moins atteint le degré de Çrota-âpatti, et d'ailleurs ils jouissent des douceurs de Svarga. Leur présent est satisfaisant, leur avenir n'a rien d'inquiétant. Les

héros de la cinquième décade, les Pretas sont les seuls qui soient dans une situation actuellement misérable, voués à une infortune, en apparence au moins, irrémédiable. Y a-t-il pour eux un moyen d'améliorer leur sort? Lekuñcika l'Arhat a passé tout un kalpa dans le Naraka. Les Pretas ne peuvent-ils pas espérer, à défaut d'une fin aussi heureuse, un soulagement à leurs tourments? Y a-t-il pour eux une délivrance?

Nous avons dit que six de nos textes sont pourvus d'un récit du temps passé. Ceux-là ne nous ouvrent aucune perspective sur l'avenir des personnages qui y figurent; même du passé, ils ne nous font connaître qu'une faible partie, le crime commis dans une seule existence. Les coupables sont, en général, présentés comme renés chez les Pretas sans qu'on entre dans aucun détail sur les diverses phases par lesquelles ils ont dû passer. Cependant le texte dit du héros du récit 1 qu'il « souffre dans le Saṁsâra des douleurs sans fin, et actuellement sous forme de Preta des douleurs intolérables. » Plus explicite sur l'héroïne du récit 3, il nous apprend qu'elle renaît constamment dans les Narakas, parmi les animaux, parmi les Pretas. Ces déclarations sont-elles spéciales à ces deux personnages ou peuvent-elles s'entendre de tous les autres? Comme il s'agit de l'homme et de la femme qui ont donné l'un de l'urine, l'autre des excréments à un Pratyekabuddha, on peut croire que la qualité des victimes de leur égoïsme et les circonstances de leurs méfaits ont motivé un châtiment

IMPRIMERIE NATIONALE

plus rigoureux. Cependant il est permis de douter. On peut se demander aussi si les Narakas, les animaux, les Pretas présentent une gradation. Supposé même que les termes de cette énumération soient placés au hasard, il doit y avoir un certain ordre dans les péripéties de l'existence de nos héros. La condition de Preta semble toucher de bien près à celle d'habitant des Narakas, quoiqu'elle soit peut-être préférable. L'animalité paraît correspondre à une situation moins mauvaise; mais il y a tant de diversité dans les conditions animales qu'on ne sait trop que penser. Nos textes soulèvent ici (il est vrai que c'est en passant) une question pour la solution de laquelle ils ne nous fournissent que des éléments insuffisants.

Quant à l'avenir, ces mêmes textes ne nous apprennent absolument rien : pas un mot qui donne à entendre que ces Pretas seront un jour affranchis de leur misère. Ils semblent condamnés à l'état de Preta à perpétuité. Mais pourquoi ces malheureux, dont plusieurs nous sont signalés comme ayant déjà porté dans un long passé la peine de leurs crimes, seraient-ils perdus sans espoir quand d'autres à peine moins coupables passent sous nos yeux à l'état de Preta et de l'état de Preta à un état meilleur? En effet, les textes où il n'y a pas de récit du temps passé nous font assister à un commencement de relèvement ou même à un relèvement complet pour les malheureux dont ils nous dépeignent les souffrances.

Les cinq cents Pretas des récits 5 et 10, dont les

premiers deviennent Pretas sous nos yeux, et dont les seconds le sont déjà, passent très rapidement à l'état de Deva et s'en vont chez les Trayastriṁçat sans que nous puissions nous rendre compte de cette métamorphose. Une fois installés au Svarga, ils en descendent suivant l'usage pour remercier le Buddha et obtenir un des degrés de perfection. Nous avons vu que ce degré est le Srota-âpatti ; les Pretas du récit 10 l'obtiennent indubitablement ; ceux du récit 5 l'obtiennent sous un autre nom ou acquièrent un avantage un peu différent : c'est ce que le texte appelle *Mahân-viçeṣa*, dont nous avons déjà parlé[1].

Tandis que les héros des récits 5 et 10 s'en vont par bande chez les Trayastriṁçat, les héros isolés des récits 6 et 8, la mère d'Uttara et le Çreṣṭhî de Çrâvastî se rendent chez les Pretamaharddhikas. Les textes ne nous donnent pas une description de cette classe d'êtres. Nous voyons (6) la mère d'Uttara, bien que renée parmi eux, demeurer en communication avec son fils, venir voler de nuit les dons qu'il a faits à la confrérie, et recevoir un blâme public dans l'assemblée des moines. Il faut supposer qu'elle a le pouvoir de se transporter rapidement en différents lieux en vertu de la puissance surnaturelle que son nouvel état lui confère. Le récit 8 nous donne des Pretamaharddhikas une idée analogue à celle que nous nous faisons des dieux Trayastriṁçat. Le Çreṣṭhî-bhixu rené parmi eux vient

[1] Voir ci-dessus, p. 25-26.

faire visite au Buddha dans le même appareil que les personnages renés parmi les Devas ; comme eux il écoute la loi et s'en va rempli de joie (*prasâda-jâta*).

Ainsi les cinq cents Pretas de Vaiçâlî deviennent Devas, rendent visite au Buddha et s'en retournent Srota-âpannas, ceux de Râjagṛha deviennent Devas également, rendent visite au Buddha et s'en retournent avec la « grande distinction (*mahân viçeṣa*) ; le Çreṣṭhî-bhixu de Çrâvastî devient Pretamaharddhika, rend visite au Buddha et s'en retourne avec la joie au cœur (*prasâda*) ; la mère d'Uttara devient Pretamaharddhikâ, revient sur la terre, et s'en retourne dans sa nouvelle tribu avec un blâme formulé par son fils contre ses habitudes de vol, auxquelles elle a enfin renoncé. Il y a sans doute une gradation dans l'état moral de ces personnages, comme il y en a dans leur condition extérieure ; mais tout cela est bien indécis. Les Pretamaharddhikas sont évidemment inférieurs aux Devas ; mais ils ont avec eux de l'analogie. Ils doivent bien tenir encore quelque peu aux Pretas ; mais ils n'en font plus véritablement partie. Car il est dit de ceux qui deviennent Pretamaharddhikas qu'ils « sortent du monde effrayant des Pretas » (*uttiṣṭhanti pretalokât sudâruṇât*). Il semble que les Pretas ne devraient pas renaître ailleurs que chez les Pretamaharddhikas. On a peine à comprendre qu'ils deviennent Devas. Ils sont par là assimilés a des personnages plus vertueux qu'eux-mêmes. N'est-il pas choquant de voir des êtres

entachés de *mâtsarya*, égoïstes et avares, devenir Devas et quelquefois même Srota-âpannas tout comme la jeune fille morte en cueillant des fleurs pour remplacer celles dont elle avait couvert le Buddha, comme Çrîmatî brutalement assassinée à cause des hommages que, malgré de graves difficultés, elle rendait au Stûpa du maître? Ces contradictions ne sont pas les premières que nous rencontrons; nous les signalons sans y insister.

Sur les trois textes pâlis que nous avons pu identifier avec trois de nos textes sanskrits, il en est un où il n'est pas question de relèvement (IV, 8) : c'est précisément celui dont le héros répond au Jambâla de l'Avadâna-Çataka. Tandis que Jambâla n'est pas même Preta et devient Arhat, son correspondant pâli est un Preta renforcé dont rien n'annonce le relèvement. Au contraire, les deux autres personnages, la mère d'Uttara (II, 10) et la mère qui dévore ses enfants (I, 6), parviennent à sortir de leur triste situation. On nous dit de la première qu'elle obtint les « prospérités divines » (*dibba-sampattiyo*), ce qui revient à dire, si je ne me trompe, qu'elle s'en alla chez les Devas; de la seconde qu'elle obtint les « prospérités magnifiques » (*uḷâra-sampattiyo*). *Uḷâra* est-il l'équivalent de *dibba?* Ou bien, *dibba* (= *divya* « divin »), se rapportant aux Devas, *uḷâra* (= *udâra* « magnifique »), devrait-il être rapporté aux Pretamaharddhikas parmi lesquels le personnage se serait rendu? Ce serait aller trop loin que de tirer une telle conclusion, et nous devons nous borner à constater

le laconisme de nos textes. Ils ajoutent que chacune des héroïnes vint rendre visite à l'auteur du changement opéré en sa faveur : la mère d'Uttara vint montrer ses « prospérités divines » au Sthavira qui les lui avait fait obtenir; la Pretî qui dévorait ses enfants vint de nuit se montrer à l'auteur de sa délivrance dont nous parlerons tout à l'heure. Dans aucun de ces récits le Buddha ne joue un rôle : les événements du premier sont postérieurs à son Nirvâna. Quant à ceux du second, on les lui rapporte, et il en fait le sujet d'une instruction.

On a vu en quoi consiste le relèvement des Pretas; on va voir maintenant de quelle façon il s'opère.

5, COMMENT S'OPÈRE LE RELÈVEMENT DES PRETAS.

Les cinq cents Pretas de Vaiçâlî étaient dans leur fossé. Bhagavat vient à passer. On sait l'effet produit par la vue de ce personnage. Les Pretas l'implorent, il apprend leurs besoins, la soif les qui dévore. De ses doigts jaillissent aussitôt cinq ruisseaux d'eau qui désaltèrent ces malheureux. Ils éprouvent envers leur bienfaiteur de bonnes dispositions (*prasâda*), meurent et renaissent chez les dieux. Ainsi la vue du Buddha, un prodige, de bonnes dispositions, voilà ce qui change le sort de ces misérables : tout cela nous est connu. Mais remarquons qu'il n'en faut pas tant aux hommes pour devenir Devas : les bonnes dispositions suffisent; le prodige n'est pas nécessaire, et, au lieu de rien recevoir du Buddha, ce sont eux qui lui donnent, au moins dans certains cas. Remarquons

en outre que nous ne savons rien sur les actes de ces Pretas ni sur les motifs qui ont pu leur valoir la faveur insigne dont ils sont honorés.

Mais leur cas est unique, et c'est d'une tout autre manière que les héros des textes 5, 6, 8, sont délivrés de la condition de Preta. Ces malheureux s'étaient perdus par un vice notoire; il faut expier les méfaits que ce vice leur a fait commettre. Mais de quelle manière? Par des dons tenant la place de ceux qui auraient dû être faits et ne l'ont pas été. Voici comment la chose se pratique :

Des parents, des amis font des dons spéciaux à l'intention des Pretas qu'il s'agit de délivrer. Le bénéfice moral, le mérite de ces dons est attribué non à ceux qui les font, mais aux Pretas en faveur et au nom desquels ils sont faits. Ce don, qui consiste en un repas offert au Buddha et à sa confrérie, est fait, soit à la demande des Pretas (V, 5, 6), soit par l'ordre de Bhagavat, à la suite d'un aveu de la faute par le coupable (V, 8); il porte les noms de *Chandaka-bhixaṇam* et de *daxiṇa*. Le premier terme rendu en tibétain par *dad-pa-dris* (« demande volontaire »), désigne la libéralité des parents et amis, la quête faite parmi eux, le second terme désigne l'offrande qui en est faite au Buddha et à ses moines; elle s'appelle en tibétain *yon-gyi rabs* (« série de dons »[1]). Les cinq cents Pretas du récit 5 et la mère d'Uttara assistent au repas donné en leur nom et à leur intention;

[1] Les expressions *yon-sbyin*, *yon-hbul* données par le Dictionnaire tibétain-sanskrit, semblent plus satisfaisantes.

pour le Çresṭhî-Bhixu du récit 9, on ne l'affirme pas, mais il y a lieu de le supposer[1]. L'effet de cette « aumône intentionnelle » (c'est ainsi que je traduis *Chandaka-bhixaṇam*), se manifeste lorsque le Buddha prononce la stance libératrice :

Que les mérites de ce don aillent à ce Preta (à cette Pretî, à ces Pretas), qu'il sorte promptement du monde effrayant des Pretas !

Ces dons faits par les uns pour le profit des autres sont dignes de remarque ; ils ne sont pas sans analogie avec les quêtes faites parmi les pauvres pour traiter le Buddha et leur faire acquérir ainsi des mérites qu'ils ne pourraient avoir autrement. En effet, la quête analogue dont nous avons eu l'occasion de parler à propos des personnages qui deviennent Devas (VI, 5)[2], est appelée *Chandaka-bhixaṇam*, et ce même nom est donné à une quête faite par un personnage qui voulait se ménager cinq ans de séjour à l'école d'un Buddha.

Il est à remarquer que, dans le récit 6, Uttara fait des dons de vêtements même après que sa mère est devenue Pretamaharddhikâ, et la malheureuse vient les voler ! Il s'agit ici d'une criminelle endurcie qui doit sans doute aux vertus de son fils de ne pas rester dans la condition de Preta d'où il est si diffi-

[1] La présence des Pretas au repas donné en leur nom paraît être de rigueur. Il semble qu'on soit autorisé à le conclure d'un épisode du Kandjour (Dulva III, 21-23). Voir *Annales du musée Guimet*, V, p. 288-291.

[2] Voir ci-dessus, p. 10.

cile de faire sortir et où elle semble vouloir obstinément demeurer.

Dans les textes pâlis c'est aussi par des dons faits aux moines que s'achète la délivrance des Pretas. L'âyuṣmat Revata donne de l'eau à la confrérie, lui distribue les aumônes recueillies, ramasse des loques dans les tas d'ordures, les lave, les coud et en fait des habits qu'il donne aux Bhixus, le tout au nom de la Pretî, mère d'Uttara ; et c'est à cela qu'elle doit les « prospérités divines » qui lui sont octroyées. Ce sont aussi des dons qui sauvent la mère vorace ; on comprend que des dons effacent les conséquences du refus de donner, on comprend moins bien qu'ils effacent un avortement ou un parjure. Mais la puissance du don est si grande ! De tels mérites sont attachés au don qu'il peut purifier de tous les crimes. Le plus remarquable incident du cas qui nous occupe est que les Sthaviras qui, par pitié pour la Pretî, recueillent pour eux-mêmes des offrandes (*dakkhiṇâ* = Sk. *Daxiṇâ*), dont ils lui attribuent le mérite, s'adressent, d'après ses indications mêmes, à l'ancien mari de cette femme (car le récit pâli, au lieu de mettre comme le récit sanskrit un intervalle iudéterminé, mais supposé considérable, entre le passé et le présent, les rapproche l'un de l'autre). Le mari est instruit de la chose ; et c'est lui, en définitive qui fournit à son épouse coupable le moyen de se relever. Il était bien juste qu'elle allât l'en remercier. Quant aux Sthaviras, ils ont été des intermédiaires compatissants et obligeants, récompensés

d'une bonne action par un bon repas. On voit que la science et la pratique des vertus et des vices, la récompense des unes et la punition des autres se rattachent toujours en dernière analyse à ce point capital : nourrir et entretenir la confrérie.

6. SPÉCIMENS.

Voici maintenant deux spécimens de nos textes; le premier est l'un des plus courts, le second sera suivi de son équivalent pâli. Selon mon habitude, je laisse de côté dans ma traduction les développements qui, se rencontrant dans d'autres récits, n'appartiennent pas en propre à nos textes.

L'EAU À BOIRE (PÂNÎYAM[1]), V, 3.

Le bienheureux Buddha ... étant entré à Râjagṛha résidait à Veṇuvana dans l'enclos du Kalantaka.

Or l'âyuṣmat Mahâ-maudgalyâyana, faisant une promenade chez les Pretas, vit une Pretî semblable à un tronc d'arbre embrasé, couverte (uniquement) par sa chevelure, avec une bouche semblable au trou d'une aiguille, un ventre comme une montagne; elle était en flammes, tout en flammes, elle flambait et ne formait qu'une seule flamme, elle poussait des cris, et, tourmentée par la soif, elle éprouvait une douleur aiguë, cuisante, pénible, désagréable. Sa seule vue fait dessécher les cours d'eau et les puits; quand le Deva envoie la pluie, c'est une pluie de charbons et d'étincelles qui tombe sur sa tête.

Quand l'âyuṣmat Mahâ-maudgalyâyana la vit, il dit : Quel péché as-tu commis pour subir une telle douleur? La Pretî répondit : Vénérable Mahâ-maudgalyâyana, questionne sur ce

[1] Intitulé *toyam* «eau» dans l'Uddâna ou résumé du Chapitre.

point le bienheureux Buddha; il te dira l'acte dont nous avons obtenu le fruit; après l'avoir entendu, d'autres êtres désormais s'abstiendront ici-bas d'actes coupables.

L'âyuṣmat Mahâ-maudgalyâyana se rendit au lieu où était Bhagavat. Or, en ce temps-là, Bhagavat, s'était relevé de la méditation où il avait été absorbé, etc. (*Prédication du Buddha douce comme le miel; question de Maudgalyâyana*).

Bhagavat dit : C'est une pécheresse que cette Pretî. Maudgalyâyana [1], tu désires entendre (raconter) l'acte (qui lui a valu) ce fruit? Écoute! Et vous, fixez-le bien et dûment dans votre esprit! je vais parler.

Autrefois, Maudgalyâyana, dans la voie du passé, dans ce (même) âge heureux où nous sommes, quand la vie des créatures durait vingt mille ans, le parfait et accompli Buddha nommé Kâçyapa parut dans le monde. Ce bienheureux Buddha, étant entré dans la ville de Bénarès, résidait à Ṛṣipatana, dans le parc des Gazelles.

Or un bhixu cheminait par là; il était tourmenté par la soif : il s'approcha d'un puits où se tenait debout une jeune fille qui venait de remplir sa cruche. Le bhixu lui dit : « Ma sœur, je suis tourmenté par la soif, donne-moi de l'eau! » Mais l'égoïsme (*mâtsarya*) naquit aussitôt en elle; et, tenant ferme ce qu'elle possédait, elle répondit au bhixu : « Bhixu, quand tu devrais en mourir, je ne te donnerai pas d'eau; ma cruche en serait diminuée. » Alors ce bhixu, dévoré de soif, sans espoir, continua son chemin.

Pour avoir ainsi cultivé, développé, multiplié en elle-même l'égoïsme, cette jeune fille, après sa mort, renaquit chez les Pretas où elle éprouve des sensations de cette nature, douloureuses, aiguës, cuisantes, pénibles, désagréables.

En conséquence, Maudgalyâyana, voici ce que tu dois

[1] Le nom de *Maudgalyâyana* est constamment précédé de l'épithète *mahâ* « grand », excepté lorsque le Buddha lui adresse la parole. L'épithète est toujours supprimée quand le Buddha prononce ce nom.

apprendre : nous ferons des efforts énergiques pour renoncer à l'égoisme. Voilà, Maudgalyâyana, ce qu'il te faut apprendre.

Ainsi parla Bhagavat. Transporté de joie, l'âyuṣmat Mahâmaudgalyâyana et les autres, dieux, Garuḍa, Kinnaras, Mahoragas, etc., louèrent hautement le discours de Bhagavat.

LES ENFANTS (PUTRÂ), V, 9.

Le bienheureux Buddha . . . s'étant rendu à Râjagṛha, résidait à Veṇuvana, dans l'enclos du Kalantaka.

Cependant l'âyuṣmat Nâlada, s'étant levé de bon matin, ayant pris son vase et son manteau, entra dans Râjagṛha pour les aumônes. Après avoir circulé dans Râjagṛha pour les aumônes, il fit son repas; puis la question du repas et des aumônes réglée, il se mit en route. Ayant déposé son vase et son manteau, il s'en alla faire un tour parmi les Pretas.

Aux abords de la montagne du Pic des vautours, il aperçut une Pretî semblable à une Raxasî de Yama, arrosée de gouttes de sang, tout entourée de squelettes comme si elle était au milieu d'un cimetière. Nuit et jour elle accouche de cinq enfants, et telle est la douleur qu'elle éprouve que, malgré toute sa tendresse maternelle, la faim la contraint de manger ses enfants.

Alors le Sthavira Nâlada lui demanda ; « Quel mal as-tu fait pour subir une telle douleur ? » La Pretî répondit : « Certes, quand le soleil est levé, pas n'est besoin de lampe. Questionne Bhagavat sur ce sujet; il t'expliquera avec autorité l'acte dont nous recueillons le fruit. En l'entendant raconter, d'autres êtres désormais s'abstiendront d'actions méchantes. »

L'âyuṣmat Nâlada se rendit au lieu où était Bhagavat. En ce moment, Bhagavat . . . (*Prédication du Buddha douce comme le miel; question de Nâlada*).

Bhagavat répondit : « C'est une pécheresse, Nâlada, que cette Pretî. . . Autrefois, Nâlada, dans la voie du passé, il y avait dans la ville de Bénarès un Çreṣṭhî riche . . . (*Prière aux dieux pour avoir des enfants*). Il ne lui naissait ni fils ni fille.

Alors cette idée lui vint : Je prendrai une deuxième épouse; peut-être deviendra-t-elle enceinte. Il épousa donc une femme de même tribu que lui... (*grossesse de la nouvelle épouse*).

En la voyant honorée et traitée en favorite, l'ancienne maîtresse, la première épouse, fut en proie à la jalousie et se mit à réfléchir ainsi : si elle donne naissance à un fils, elle me causera des tourments, c'est immanquable. Il faut donc absolument imaginer un moyen, un expédient. — Or, comme on dit, celui qui caresse (ses propres) désirs ne recule devant aucune mauvaise action. Se précipitant donc en aveugle dans l'abîme de la voie qui n'est pas désirable, elle commença par gagner la confiance (de sa rivale), puis lui administra une drogue abortive appropriée. La femme vertueuse ne l'eut pas plus tôt absorbée que son fœtus périt.

Alors la deuxième épouse assembla toute sa parenté; et la première épouse fut appelée à comparaître en jugement. — « Toi, lui dit-elle, après avoir gagné ma confiance, tu m'as donné une drogue abortive qui a fait périr mon fœtus. » — Alors la première épouse se mit à faire un serment au milieu de la parenté : « Si j'ai fourni une drogue abortive, je veux être Pretî et dévorer mes enfants à mesure qu'ils naissent. »

Que penses-tu, Nâlada? Celle qui fut l'épouse du Çreṣṭhî, c'est précisément cette Pretî (dont tu parles). Parce que, cédant à la jalousie, elle a donné un abortif, à cause de cela elle a repris naissance parmi les Pretas. — Parce qu'elle a fait un faux serment, par la maturité de cet acte, elle mange nuit et jour les enfants dont elle accouche.

En conséquence, Nâlada, il te faut faire des efforts pour renoncer aux péchés de parole, afin de n'avoir pas des torts comme ceux de cette Pretî. Voilà, Nâlada, ce qu'il te faut apprendre.

Ainsi parla Bhagavat, etc.

Voici maintenant le texte pâli du *Peta-vatthu* qui correspond à ce récit de l'Avadâna-Çataka; il est accompagné de son commentaire :

CELLE QUI MANGE LA CHAIR DE SES CINQ ENFANTS (PANCAPUTTA-MAMSA-KHÂDIKA).

« Tu es nue, d'une vilaine couleur, etc. » Voilà ce que le maître, résidant à Çrâvasti, dit à propos d'une pretî qui dévorait ses cinq enfants.

Dans un village voisin de Çrâvastî était un propriétaire qui avait une épouse stérile. Ses parents lui dirent : « Ta dame est stérile; nous t'amènerons une autre jeune fille. » Lui, par affection pour sa femme, ne le désirait pas. Mais sa femme, ayant appris ce dont il s'agissait, dit elle-même à son (seigneur et) maître : « Maître, je suis stérile. Il faut faire venir une autre jeune fille afin que ta race ne soit pas retranchée. » Lui donc, persuadé par elle, en épousa une autre.

Par la suite, cette (seconde femme) devint enceinte. La femme stérile se dit : Quand elle aura un fils, c'est elle qui sera la maîtresse au logis. Elle en conçut de la jalousie, et, cherchant un moyen de la faire avorter, comme elle reçut un parivrâjaka et lui donna à boire et à manger, elle en profita pour faire administrer par lui à la (femme enceinte) une substance abortive.

Celle-ci donc, ayant avorté, le dit à sa mère. La mère convoqua sa parenté et lui apprit la chose. Les parents dirent à la femme stérile : « C'est toi qui l'as fait avorter. — Je ne l'ai pas fait avorter. — Si ce n'est pas toi qui l'as fait avorter, fais un serment. — Si je l'ai fait avorter, je veux, livrée à la mauvaise voie, vaincue par la faim et la soif, enfanter et dévorer soir et matin, sans me rassassier jamais, cinq enfants; (je veux aussi) être constamment couverte de mouches puantes. » — Elle mourut peu après ce faux serment et renaquit comme Pretî, sous la forme qu'on vient de dire, non loin de ce village.

La saison des pluies avait pris fin dans le pays. Des Sthaviras en marche pour aller voir le maître cherchèrent une retraite non loin de ce village dans un endroit ombragé de la forêt. Alors la Preti se fit voir aux Sthaviras. L'un d'eux le Sthavira Sangha, la questionna par cette stance :

Tu es nue, d'une vilaine couleur. — Tu sens mauvais; une puanteur s'exhale de toi. — Tu est couverte de mouches. — Qui es-tu, toi qui te tiens ici?

Alors la Pretî, ainsi questionnée par le grand Sthavira, se déclarant elle-même et faisant connaître (la cause de) son trouble, lui répondit par ces trois stances :

Je suis une Pretî, vénérable; — je suis la mauvaise voie, j'appartiens au monde de Yama; — j'ai fait une action méchante : — c'est pour cela que je suis allée dans le monde des Pretas.

Je mets au monde et je dévore — cinq enfants le soir et cinq autres le matin. — Et ils ne sont pas assez pour moi.

Je suis brûlée, consumée — par la faim jusqu'au cœur. — Je ne puis prendre de l'eau pour boire. — Vois la détresse où je suis tombée.

Le Sthavira, l'ayant entendue, demanda ce qu'elle avait fait :

Quel mal as-tu fait par le corps, — la parole ou la pensée, — que par le fruit de cet acte, — tu manges la chair de tes enfants?

Alors la Pretî, disant au Sthavira l'acte qu'elle avait fait, parla ainsi :

Ma co-épouse était enceinte; — j'ai médité le mal contre elle. — Dominée par une pensée perverse, — je l'ai fait avorter. — Son fœtus de deux mois — s'écoula tout en sang. — Sa mère fut irritée contre moi — et me traduisit devant la parenté.

Elle me fit prêter un serment, — me fit faire des imprécations contre moi-même. — Et moi, je fis un serment terrible; — c'est en mentant que je le proférai.

Que je mange la chair de mes enfants, — si j'ai fait cela! dis-je. Et voilà le fruit de cet acte, — le double fruit de ce mensonge. — Je mange la chair de mes enfants, — parce que jadis je me suis souillée de sang.

Après avoir fait connaître le fruit de son action, la Pretî dit encore au Sthavira : « Moi, vénérable, dans ce village même,

étant la femme du propriétaire un tel, j'ai fait, poussé par la jalousie, une mauvaise action, d'où vient que je suis née dans une matrice de Preta. Bien, vénérable! allez à la maison de ce propriétaire; il vous fera des dons, vous m'en attribuerez le bénéfice (*Dakkhinam*); et ainsi je serai délivrée du monde des Pretas.

Les Sthaviras, l'ayant entendue s'exprimer ainsi, eurent compassion d'elle. Réunis et groupés comme (les planches d')un radeau (?), ils entrèrent pour les aumônes dans la maison du propriétaire. Celui-ci, en les voyant, éprouva de bonnes dispositions, les fit asseoir et se mit à les nourrir d'aliments purs. Les Sthaviras racontèrent la chose au propriétaire et appliquèrent à la Pretî (les avantages de) ce (don). En cet instant même, la Pretî revint de son état de souffrance, prit un vase, emmena les Sthaviras, obtint des acquisitions magnifiques, puis se fit voir de nuit au propriétaire.

Alors les Sthaviras arrivèrent de proche en proche à Çrâvastî et soumirent le cas à Bhagavat. Bhagavat en fit un sujet de discours et enseigna la loi à l'assemblée qui s'était formée (à ce propos). Cette instruction fut utile à une grande foule.

ÉTUDE BIOGRAPHIQUE

SUR

TROIS MUSICIENNES ARABES,

PAR

M. Clément HUART.

Il est impossible de ne pas être frappé de la grande place que tiennent les femmes dans la société polie qui florissait à Baghdad sous les khalifes abbassides, dès que, guidé, non par des historiens lourds et maussades, mais par ces charmants conteurs qui ont nom Maçʿoûdi, Abou'l-Faradj el-Içfahâni, et même le rédacteur anonyme des *Mille et une nuits*, on soulève le voile qui nous cache la vie intérieure des Arabes. L'état actuel de la civilisation musulmane nous empêche souvent de considérer d'un juste point de vue, les mœurs de la Mésopotamie et de l'Irâq à cette époque; on est toujours tenté de croire que la sévérité apparente des mœurs et la réclusion des femmes, telles qu'elles existent aujourd'hui en Orient, ont été admises de tout temps comme loi fondamentale de l'islamisme. Ce qu'on nous raconte des journées et des nuits de Baghdad, des féeries de cette existence luxueuse, dont le souvenir persista si long-

IMPRIMERIE NATIONALE.

temps dans les récits populaires que nous le retrouvons encore vivant, plusieurs siècles après, dans les contes d'origine égyptienne insérés dans le *Kitâb alf léïla wa léïla*, cette grande vie des parvenus de la conquête, civilisés par le frottement avec les populations d'une autre race qui habitaient la région du Tigre et de l'Euphrate, tout cela est de nature à nous faire soupçonner qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Au milieu de ces mille détails de la vie domestique, dont ces récits sont pleins, et qu'on retrouve encore aujourd'hui tels quels dans les pays musulmans, on sent une liberté d'allures et, disons le mot, une tolérance d'opinions et de conduite que l'Orient d'aujourd'hui a totalement oubliées pour verser dans une sorte d'affectation d'hypocrisie et de fanatisme.

Il était pourtant difficile à un musulman rigide de se mettre en contradiction avec son Prophète, qui avait prononcé à l'égard de la femme cette condamnation sans appel : « La pire des calamités que je laisse à l'homme après moi, c'est la femme[1] ». Aussi les moralistes sévères, qui ont écrit tant de livres pour prémunir leurs lecteurs contre les pièges incessants de l'esprit malin, n'ont-ils eu garde de déroger à ce principe. Sofyân a dit, en mettant ces paroles dans la bouche d'Iblis (le Diable) : « Ma flèche, qui ne manque jamais le but, c'est la femme »; et l'imâm Aḥmed : « Considérer la beauté de la

[1] Tradition rapportée par 'Oçâma ben Zéïd :

ما تركت في الناس بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء

femme, c'est s'exposer aux flèches du démon». Le sage ʿAli-ben-Abi-Ṭâlib renchérit encore sur l'opinion de ces censeurs moroses, au rapport du commentateur du *Naçîḥat el-Ikhwân*[1] : «Ô hommes, dit-il, n'obéissez jamais aux femmes en quoi que ce soit, et ne les appelez pas à vos conseils dans une affaire grave[2]. Si on les abandonne à leur propre direction, on les verra en effet troubler l'empire et désobéir au souverain. Dans leurs réunions, elles semblent n'avoir aucune religion, et la piété disparaît dans le paroxysme de leurs passions. Le plaisir qu'on éprouve à les fréquenter est peu de chose, et le trouble que la raison en ressent est considérable. Les meilleures d'entre elles ne sont que des misérables pécheresses, et les plus dépravées sont d'infâmes courtisanes. Quant aux femmes pudiques, elles brillent par leur absence. Elles possèdent trois défauts qu'elles partagent avec les Juifs : elles se plaignent de la tyrannie, alors qu'elles oppriment tout le monde; elles prêtent serment, tout en proférant des mensonges; elles font semblant de résister (aux désirs), tandis qu'elles ne demandent pas autre chose.

[1] Maçʿoud ben Hasan el-Hoséini el-Qanâwi, qui a composé un commentaire sur le *Naçîḥat el-Ikhwân* d'Abou Hafç ʿOmar ben Mozaffar el-Halébi, surnommé Ibn al Wardi (Cf. *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, v° Vardi), poème moral qui est d'ailleurs tout autant connu sous le nom de *Lâmiyyet ibn al-Wardi*. L'auteur de ce dernier ouvrage est mort le 17 dhou'l hidjjéh 749, âgé de plus de quatre-vingt-dix ans. — Il a paru une édition lithographiée du commentaire de *Maçʿoud ben Hasan* à Alexandrie, en 1288 de l'hégire.

[2] أمر عَيْش littéralement «une affaire vitale ou capitale».

Dieu nous garde de leur méchanceté; évitez-les, même les plus honnêtes ! »

A ce portrait peu flatteur, à ces remarques déplaisantes d'un prédicateur revêche, on oppose les noms de Râbiʿat el-Adawiyah, de Rîhâna l'Égyptienne, d'Omm-el-Khéïr et de tant d'autres, célèbres par leur piété et leurs vertus. L'austère théologien est heureux de pouvoir citer une conversion comme celle de cette servante, qui était joueuse de *ṭârr*[1] et qui, en passant par hasard près d'un lecteur du Qorân l'entendit psalmodier ce verset : « Certes l'enfer entoure les impies. » Dès qu'elle eût entendu ces paroles, la servante jeta le *ṭârr*, poussa un cri et tomba; quand elle eut repris ses sens, elle mit son instrument en pièces et embrassa la vie religieuse. Voilà le ciel en joie pour la conversion d'une pécheresse.

Ce n'est pas dans ces tableaux exagérés à plaisir que nous chercherons une image fidèle de la vie musulmane à l'époque qui nous occupe. Comme nous l'avons fait pour une précédente étude, c'est dans le *Kitâb el-Aghâni* que nous avons puisé la matière des trois bibliographies de femmes artistes, où nous avons essayé de rétablir quelques traits épars de leur histoire. Qu'on ne cherche pas un lien qui les rattache l'une à l'autre : de ces trois musiciennes, une seule, Maḥboûbèh, appartenait à l'entourage

[1] Sorte de tambour de basque. Voyez *Journal asiatique*, 6e série, t. V, 1865, p. 566, article de M. Barbier de Meynard; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, v° طار; V. Largeau, *Le Sahara algérien*, dans le *Tour du Monde*, t. XLII, p. 6.

du khalife Motawakkil; des deux autres, Baçbaç était une des nombreuses esclaves que Yahya-ben-Nafîs entretenait chez lui, et 'Obaïdah semble avoir joui de la plus complète liberté. Ce sont donc trois types de femmes différents que nous avons étudiés, l'esclave d'un khalife, celle d'un riche particulier, et la courtisane libre. Le culte de la musique est le seul trait commun qui les réunisse; c'est aussi la seule excuse qui puisse nous faire pardonner de présenter au lecteur, comme un intéressant trio, ces musiciennes étrangères l'une à l'autre, et dont les aventures et le caractère sont passablement différents.

Qu'on nous permette une simple remarque en terminant. Qui n'a été frappé, en visitant Pompéi, de la ressemblance qui existe entre cette cité antique si heureusement préservée et une ville quelconque de l'Orient de nos jours? Ces rues étroites où il ne peut passer qu'un char à la fois, ces boutiques réunies sur les voies principales, ces maisons qui n'ont vue sur la rue que par de petites fenêtres à l'étage supérieur et dont le rez de-chaussée ressemble si étonnamment à un cloître, de telle sorte que le *home* est entièrement séparé de la vie extérieure, ne les rencontre-t-on pas telles quelles à Alep, à Damas, au Caire? Quelle différence y a-t-il entre une échoppe de *capediarius* et l'espace carré où se tient le *baqqâl?* Et, pour en revenir à notre sujet, nos chanteuses et nos musiciennes de Baghdad, qui vont charmer les loisirs des souverains et des simples particuliers, ne sont-ce pas les mêmes que ces *psaltriæ* sans les-

quelles il n'était pas de bonne fête autrefois? L'Orient peut et doit nous aider à comprendre l'antiquité classique. Il y a moins de différence qu'on ne le croit généralement entre ces deux phases du développement de la civilisation; les mœurs, les usages, la vie publique et domestique des anciens s'éclairent d'un jour nouveau quand on les soumet à une comparaison avec ce que nous pouvons voir encore dans ces contrées du Levant où l'humanité ne se modifie guère. Il y a là, croyons-nous, de précieux enseignements à tirer pour la connaissance intime de ces époques déjà si lointaines et auxquelles nous devons tant.

I.

MAHBOÛBÈH.

Maḥboûbèh, chanteuse du khalife Motawakkil, était une esclave d'origine étrangère, née à Baçra. C'était une femme-poète distinguée et possédant un génie naturel. Fadhl, la poétesse du Yémâma[1], pouvait à grand'peine la surpasser, d'autant plus que Maḥboûbèh était plus belle qu'elle, et se conduisait avec beaucoup plus de retenue. Elle fut donnée à Motawakkil, étant encore vierge, par 'Abdallah-ben-Ṭâhir[2]. Après la mort du khalife, elle resta un cer-

[1] Voyez *Journal asiatique*, janvier 1881.

[2] Abou 'l-'Abbâs 'Abdallah ben Ṭâhir ben Hoseïn mourut en 230 de l'hégire, après avoir été successivement gouverneur de l'Égypte, de la Syrie et de Dînawar. Il était aussi littérateur et musicien. Voir Maç'oûdi, *Prairies d'or*, t. VII, p. 172, et Ibn-Khallikân, *Biographical Dictionary*, trad. par M.-G. de Slane, t. II, p. 49 et suiv.

tain temps sans que personne désirât la posséder. Outre son talent pour la poésie, elle chantait aussi; mais son chant était médiocre et n'atteignait pas à la parfaite beauté. «Ces détails, dit Abou'l-Faradj[1], nous ont été donnés par *Djaḥẓa,* qui les tenait d'*Aḥmed ben Ḥamdoûn.* »

D'après Maçʿoûdi[2], «son premier maître, un habitant de Ṭâïf, avait soigné son éducation, cultivé son intelligence, et l'avait enrichie des connaissances les plus variées. Elle faisait des vers qu'elle chantait en s'accompagnant sur le luth, et réussissait, en un mot, dans tout ce qui distingue les gens de mérite; aussi fut-elle bien accueillie de Motawakkil; il lui donna une place importante dans son cœur et lui accorda toutes ses préférences.» Nous allons voir jusqu'à quel point était allée l'intimité de leurs relations.

Djaʿfar ben Qodâma, qui cite l'autorité de ʿAli ben Yaḥya l'astrologue, lequel jouissait auprès de Motawakkil de la plus entière familiarité, et à qui le khalife ne cachait rien de ce qui se passait dans son harem et de ce qui s'y racontait, Djaʿfar ben Qodâma, disons-nous, rapporte que Motawakkil dit un jour à Ali ben Djahm : «Je suis entré chez Qabîḥah[3], qui avait écrit mon nom sur sa joue avec du *ghâlia* (sorte

[1] *Kitâb el-Aghâni*, éd. de Boulaq, t. XIX, p. 132.

[2] *Prairies d'or,* trad. par M. Barbier de Meynard, t. VII, p. 281-282.

[3] Cette esclave favorite de Motawakkil fut la mère de Moʿtazz. Il en est question dans le conte du changeur de Baghdâd publié par Kosegarten dans sa Chrestomathie.

d'onguent parfumé de couleur noire[1]). Certes, je n'ai jamais rien vu de plus beau que ce *ghâlia* tout noir sur cette joue entièrement blanche. Improvise-moi quelque chose sur ce sujet. » Or Maḥboûbèh était présente, mais cachée derrière un rideau. ʿAbdallah ben Ṭâhir en avait fait présent au khalife, en même temps que quatre cents autres esclaves[2]. Dès qu'il entendit le désir exprimé par son maître, ʿAli ben Djaḥm demanda un encrier (pour rédiger son improvisation); mais jusqu'à ce qu'on le lui apportât et qu'il se mît à réfléchir, Maḥboûbèh, sans même réfléchir et sans étude préliminaire, improvisa les vers suivants :

وكاتبةٍ بالمسك فى الخدّ جعفرا
بنفسى مخطّ المسك من حيث أُثّرا
لَئن كتبَتْ فى الخدّ سطرًا بكفّها
لقد أَودعَتْ قلبى من الحبّ أسطرا
فيا مَنْ لَمملوكٍ لملكِ يمينه
مطيعٌ له فيما أُسرّ واظهرا
ويا من مناها فى السريرة جعفر
سقى الله من سقيا ثناياك جعفرا

[1] Cf. Chéref-uddîn Râmi, *Anîs el-ʿochchâq*, p. 53, note 2.

[2] D'après Maçʿoûdi, qui rapporte aussi cette anecdote (*Prairies d'or*, trad. par M. Barbier de Meynard, t. VII, p. 283), ce cadeau n'aurait été que de deux cents esclaves seulement, et fut fait au khalife à l'occasion de son avènement au trône (*ibid.*, p. 281).

Voyez cette femme, qui a écrit sur sa joue, avec du musc, le nom de Dja'far [1]; l'instrument qui sert à tracer les lignes, où a-t-il été poser ses marques?

Si de sa main elle a tracé une seule ligne sur sa joue, il est bien vrai qu'elle a déposé dans mon cœur bien d'autres lignes faites d'amour.

Ô prince, qui daignes être l'esclave de ta propre servante, qui lui obéis dans tout ce qu'elle cache, dans tout ce qu'elle dévoile,

Ô Dja'far! toi qui es en secret l'unique objet des pensées de Qabîḥah, que Dieu t'accorde de t'abreuver à longs traits à la source de ses lèvres! (Mètre *ṭawîl.*)

Quand il entendit ces vers, ʿAli ben Djaḥm resta sans bouger, les yeux fixés à terre, et sans pouvoir articuler un seul mot. Motawakkil fit écrire l'improvisation de la chanteuse, et l'envoya à la musicienne ʿOraîb [2], qui en composa la musique. ʿAli ben Yaḥya nous rapporte les expressions mêmes dont ʿAli ben Djaḥm se servait en racontant cet épisode : « Quand j'entendis ces vers, je restai stupéfait; mes pensées s'entrechoquèrent, et je ne pus trouver un seul mot à dire. »

S'il faut en croire le témoignage d'Ibn-Khordâdbèh, ajoute Djaʿfar ben Qodâma, ʿAli ben Djaḥm se trouvait un jour auprès de Motawakkil, pendant que celui-ci était occupé à boire. Or le khalife donna à Maḥboûbèh une pomme enfermée dans une boîte,

[1] C'était, comme l'on sait, le nom propre de Motawakkil.

[2] Célèbre chanteuse qui fut favorite de Ma'moûn, ce qui la fit parfois surnommer *Ma'moûniyya.* Cf. Kosegarten, *Liber Cantilenarum*, p. 28; Barbier de Meynard, *Ibrahîm, fils de Mehdi*, page 20, note 2.

que celle-ci reçut et emporta dans l'endroit où elle avait coutume de se tenir quand le khalife buvait. Ensuite parut une servante qui appartenait à Maḥboûbèh et qui apportait à Motawakkil un billet. «Quand le khalife eut lu ce message, dit ʿAli ben Djahm, il éclata de rire et nous le passa; nous le lûmes à notre tour, et voici ce que nous y trouvâmes :

يا طِيبَ تفّاحة خلوت بها
تشعل نار الهوى على كبدى
أبكى اليها واشتكى دنفى
وما أُلاقى من شدّة الكمد
لَوْ أَنَّ تفّاحةً بَكَتْ لَبكَتْ
من رحمتى هذه ٱلتى بيَدى
ان كُنْتِ لا ترحمينَ ما لَقِيَتْ
نَفْسى من الجهد فَٱرْحمى جسدى

Ô suave parfum de cette pomme que j'ai reçue en secret, et qui allume dans mon cœur le feu de la passion!

Je pleure en la voyant, je me plains de la maladie qui me consume et de la tristesse pesante qui m'oppresse.

Si une pomme pouvait pleurer, certes elle pleurerait en voyant la commisération avec laquelle je la traite;

Oh! si tu n'as pas pitié des souffrances et des peines qui viennent assaillir mon âme, épargne au moins mon corps! (Mètre *monçariḥ*.)

«Il n'y eut pas un des assistants, dit en terminant

le narrateur, qui n'approuvât ces vers et ne les trouvât admirables. Sur l'ordre de Motawakkil, Maḥboûbèh se mit à les chanter en musique, et la séance se prolongea tout le jour et se passa à boire du vin. »

« La beauté et la grâce de Maḥboûbèh étaient parfaites, dit Molâwi el-Haïthami, qui tenait également ces renseignements d'ʿAli ben Djaḥm [1]; son éducation ne leur cédait en rien; elle chantait admirablement. Le khalife la tenait en si haute estime qu'il la faisait asseoir derrière lui, cachée par une tenture, pendant les séances consacrées à la boisson; il passait sa tête sous la tenture et pouvait ainsi l'entretenir et la voir à chaque instant. Un jour, il se fâcha contre elle, la quitta et ordonna aux autres servantes de ne plus lui parler. Bientôt après sa passion renaissante le ramena de nouveau à Maḥboûbèh, et il voulut se raccommoder avec elle; mais sa grandeur l'empêcha de faire les premiers pas, et quant à elle, à cause de la distance qui les séparait, elle ne voulut pas lui témoigner la première la moindre bienveillance. Je me trouvais un jour de bonne heure chez le khalife, me dit une fois ʿAli ben Djaḥm; Motawakkil me raconta qu'il avait vu la veille en songe l'image de Maḥboûbèh, et qu'il lui avait semblé qu'ils

[1] *Aghâni*, t. XIX, p. 134. L'anecdote suivante se retrouve aussi dans Maçʿoûdi (*Prairies d'or*, t. VII, p. 281), quoiqu'un peu différemment racontée, et dans le dictionnaire biographique de Zehni-Éfendi (*Méchâhir-un-nisâ*, t. II, p. 208-209), où elle est très écourtée et où l'auteur n'entre dans aucun détail.

avaient fait la paix ensemble. — Que Dieu rafraîchisse ton œil (te rende heureux)! m'écriai-je, qu'il te fasse dormir après un bienfait et te réveille dans la joie! j'espère que cette réconciliation ne tardera pas à avoir lieu aussi dans l'état de veille. — Pendant que nous étions en train de converser, une servante[1] vint le trouver et lui dit un mot à l'oreille. « Sais-tu ce qu'elle vient de me dire? reprit le khalife. — Non. — Eh bien, elle vient de m'annoncer qu'en passant près de la chambre de Maḥboûbèh, elle l'a entendue chanter. N'est-il pas étrange qu'alors que je suis fâché contre elle, elle n'en ait cure et se garde bien de faire les premières avances. Donc elle ne veut pas de raccommodement, puisqu'elle chante dans sa chambre. Allons, 'Ali, viens avec moi, et écoutons ce qu'elle dit. Motawakkil se leva, et je le suivis. Quand il fut arrivé à la chambre de la servante, il s'arrêta. Elle chantait à ce moment les vers suivants :

أَدورُ فى القَصْر لا أُرى احدًا   أُشكو اليه ولا يكلّمنى
حتّى كأنّى ركبتُ معصيةً   ليست لها توبةٌ تُخلّصنى
فهَلْ لنا شافعٌ الى مَلِكٍ   قد زارَنى فى الكرى فصالحنى
حتّى إذا ما الصباحُ لاح لنا   عاد الى هجره فصارمنى

Je circule dans ce palais sans rencontrer personne à qui me plaindre et qui veuille me parler; on croirait que j'ai

[1] D'après Maçoûdi, cette esclave se nommait *Châṭir* (*Prairies d'or*, t. VII, p. 284).

commis quelque crime abominable dont le repentir ne saurait me laver. N'y a-t-il donc point d'intercesseur pour moi auprès de ce prince dont l'image est venue me visiter pendant mon sommeil et s'est raccommodée avec moi? Malheureusement, quand le matin a lui, il a disparu, me laissant dans le même abandon[1]. (Mètre *monçariḥ*.)

« Motawakkil, transporté de joie, fit un mouvement; Maḥboûbèh s'aperçut de sa présence, et elle ordonna à ses domestiques de sortir à la rencontre du khalife. Nous nous écartâmes et nous vîmes bientôt Maḥboûbèh s'avancer; elle raconta au khalife que, la nuit passée, elle l'avait vu en songe, qu'ils avaient fait la paix, et qu'à ce moment elle s'était éveillée, puis elle avait composé les paroles et la musique du chant que l'on venait d'entendre. Le khalife, de son côté, n'eut garde de ne pas raconter son rêve; puis ils firent effectivement la paix, et Motawakkil envoya à chacun de nous un présent et une pelisse d'honneur. Après le meurtre du khalife, toutes ses esclaves ne tardèrent pas à l'oublier, excepté Maḥboûbèh, qui ne cessa d'être dans les larmes, de garder le deuil et de renoncer à tout plaisir jusqu'à ce qu'elle mourut. Elle a composé de nombreuses élégies sur Motawakkil. »

C'était vrai, et la fidélité gardée par la chanteuse

[1] Cette pièce de vers est donnée également par Maç'oûdi et par Zebni-Éfendi (*Méchâhir un-nisâ, loc. cit.*) avec quelques variantes peu importantes. Au 2e vers, les deux lisent أتيتُ au lieu de ركبت; au 3e vers, شفيعٌ, en déplaçant لنا et en le mettant après ce mot; au 4e vers, le *Méchâhir* lit, avec l'*Aghâni*, لاح au lieu de عاد qui est dans Maç'oûdi.

à la mémoire de son maître est un fait bien digne de remarque. Ce ne fut d'ailleurs pas sans danger pour elle qu'elle renonça à la joie et aux plaisirs. « Les esclaves de Motawakkil, dit ʿAli ben Yaḥya l'astrologue, furent dispersées après le meurtre du khalife. Un certain nombre d'entre elles échut en lot à Waçîf, et parmi celles-là se trouvait Maḥboûbèh[1]. Un matin, leur nouveau maître ordonna de faire venir en sa présence les servantes de Motawakkil; celles-ci se firent alors apporter des vêtements aux couleurs vives et brodés d'or, ainsi que des bijoux, et elles s'ornèrent et se parfumèrent, à l'exception de Maḥboûbèh, qui, comme si elle portait encore le deuil du khalife, se présenta les yeux rouges[2], sans ornements, et vêtue seulement de vêtements tout blancs et simples (en signe de deuil). Les esclaves se mirent à chanter et à boire, et Waçîf but et s'amusa. Ensuite, se tournant vers Maḥboûbèh : « chante », lui dit il. La servante prit le luth et chanta les vers suivants tout en pleurant :

أيُّ عيش يطيب لى   لا أرى فيه جعفرا
مَلِكًا قد رأتْهُ عينى قتيلاً معفّرا
كلّ من كان ذا هيا   مٍ وحزنٍ فقد برا

[1] D'après Maçʿoûdi (*Prairies d'or*, t. VII, p. 285), « Mahboûbèh fut, avec d'autres esclaves de la cour, dévolue à la maison de Bogha l'aîné. » Nous retrouverons ce Bogha tout à l'heure dans le récit de l'auteur du *Kitâb el-Aghâni*.

[2] Littéralement : « sans collyre ».

غير محبوبة التى   لو ترى الموت يشترى
لاشترته بملكها   كلّ هذا لتقبرا
إنّ موت الكئيب أصلح من أن يعمرا

Comment la vie pourrait-elle m'être agréable, après que je n'y vois plus Dja'far, ce prince que mes yeux ont vu assassiné et roulé dans la poussière ?

Celles qui conservaient son amour et observaient son deuil se sont affranchies de cette obligation, excepté Maḥboûbèh, qui, si elle voyait la mort mise en vente,

S'empresserait de l'acheter au prix de ses propres biens, afin d'entrer au tombeau, car la mort est préférable à la vie pour celui qui est plongé dans d'amères tristesses. (Mètre *khafîf*[1].)

Ces vers déplurent à Waçîf, qui songea à faire mourir Maḥboûbèh, mais Bogha, qui était présent, la lui demanda en cadeau; Waçîf ayant accédé à cette demande, Bogha affranchit l'esclave et lui ordonna de quitter la ville et d'aller s'établir où elle voudrait[2]. La chanteuse partit donc de Sâmarra et vint à Bagh-

[1] Maç'oûdi cite les cinq premiers vers de cette pièce, avec certaines variantes qui nous ont autorisé à présenter une traduction un peu différente de l'excellent travail de M. Barbier de Meynard. En se reportant au texte des *Prairies d'or*, t. VII, p. 285, on se rendra aisément compte des changements introduits, selon nous, par les copistes dans le texte qui nous paraît l'original.

[2] L'historien arabe qui a reproduit la même anecdote qu'Abou'l-Faradj el-Isfahâni nous donne ici une version passablement différente. D'après lui, « Waçîf, irrité de ce souvenir, envoya l'esclave en prison; elle y fut enfermée, et depuis on n'a plus entendu parler d'elle » (Maç'oûdi, *idem opus*, t. VII, p. 286).

dad, où elle vécut dans la plus profonde obscurité jusqu'à sa mort.

II.

ʿOBAÏDA LA JOUEUSE DE GUITARE (TOMBOR).

« ʿObaïda était une des meilleures musiciennes arabes, dit l'auteur du *Livre des chansons*[1], et elle avait une grande supériorité dans son art ainsi que dans la littérature. C'est Isḥaq qui le déclare, et un pareil témoignage suffit. » Abou-Hachiché la prisait extrêmement et ne faisait aucune difficulté de lui reconnaître tous droits à être qualifiée de « maîtresse en musique ». Elle avait à la fois un admirable visage et une voix des plus douces; Djaḥẓa la mentionne dans son *Livre des guitaristes*[2], et c'est son histoire que j'ai lue dans ce livre, en présence de Djaḥẓa lui-même, qui me dit : « Elle était une excellente musicienne; elle ne repoussait pas les hommages de ses admirateurs, et l'on n'a jamais vu dans le monde de femme qui aimât davantage à se parfumer. Elle était d'une virtuosité remarquable; on cite notamment le morceau suivant, chanté par elle sur le mode *ramal :*

كن لى شفيعًا اليك   إن خفّ ذاك عليكا

[1] *Aghâni*, XIX, p. 134.

[2] Abou 'l-Hasan Djaḥẓa Barméki, dépeint par ses ennemis et ses envieux comme un homme laid et avare (*Prairies d'or*, t. VIII, p. 261), mourut à Wâsiṭ en 326 = 937-938. Sa biographie est dans Ibn-Khallikân (*Biographical Dictionary*, t. I, p. 118).

وأعفنى من سؤالى   سواك ما فى يديكا
يا من أعزّ وأهوى   ما لى أهون عليكا

Sois mon intercesseur auprès de toi-même, si cela t'est facile, et épargne-moi le chagrin de demander à un autre ce qu'il est en ton pouvoir de me donner; ô toi qui m'es cher et que j'aime, pourquoi me traiter si légèrement? (Mètre *modjtathth.*)

Mohammed ben Mazyad ben Abi'l-Azhar rapporte que Hammâd ben Isḥaq, petit-fils du célèbre musicien Ibrahîm el-Mauçili, lui dit un jour : «ʿAli ben Haïtham el-Yazîdi[1] m'a raconté qu'Abou-Mohammed, c'est-à-dire mon propre père Isḥaq, avait coutume de le traiter familièrement, de l'inviter chez lui et de rechercher sa société. Un jour, celui-ci alla trouver un certain Abou'l-Hasan Isḥaq, mais ne l'ayant pas rencontré, il retournait chez lui, lorsqu'il vint à passer près de la maison où se trouvait Ali ben Haïtham, qui regardait dans la rue par une des fenêtres; dès qu'il l'aperçut il le salua, et voulut lui raconter une aventure qui lui était arrivée. «Te conviendrait-il, lui dit-il, de passer aujourd'hui chez moi? — Certes, répondit Ali, car il n'y a rien que j'aime davantage; mais je vais d'abord te raconter mon histoire, à moi; je ne veux pas te la céler davantage. — Voyons raconte-la. — J'ai chez moi, aujourd'hui, Moḥammed ben ʿAmr ben Masʿada et Hâroùn ben Ahmed ben Hichâm; nous avons invité

[1] Docteur de la secte imamite et théologien célèbre parmi les Chiites. Cf. Maçʿoûdi, *Prairies d'or*, t. VI, p. 369.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ʿObaïda, la joueuse de guitare; elle est prête, et nous n'attendons plus que nos deux invités, qui vont arriver à l'instant. Va donc à la garde de Dieu; quant à moi, je resterai avec eux jusqu'à ce que tout soit bien en train, et puis j'irai te rejoindre. — Comment! tu ne m'offres donc pas une place chez toi? — Certes, si j'avais su que tu pusses prendre du plaisir à de tels divertissements, je n'aurais pas demandé mieux que de t'inviter. Si tu veux bien me faire ce plaisir, je t'en serai fort reconnaissant. — Je veux bien, d'autant plus que je désirerais entendre ʿObaïda; mais je poserai une condition. — Laquelle? — Si ʿObaïda me reconnaît, et que vous me demandiez de chanter quelque chose en sa présence, cela lui sera désagréable et elle ne voudra plus continuer. Ne faites donc rien de ce genre, et laissez-la chanter comme il lui plaira. — C'est bien, je ferai comme tu le désires. »

Isḥaq descendit alors de sa monture et la renvoya. ʿAli fit connaître à ses deux compagnons ce qui s'était passé, et ils promirent de ne pas dévoiler à ʿObaïda l'incognito d'Isḥaq. Après qu'on eût mangé tout ce qui avait été préparé, on fit apporter le vin et la chanteuse se mit à réciter ces vers sur lesquels elle avait composé une mélodie :

قريبٌ غيرُ مقتربِ ومُؤْتلف كمجتنبِ
لـه وَدّى ولى منـه دواعى الـهمّ والكربِ
أُواصله على سببِ ويهجرنى بلا سببِ

ويظلمنى على ثقةٍ بأنّ إليه منقلبى

Lui qui est si proche de moi, il refuse de s'approcher davantage; lui qui est notre ami, on dirait qu'il nous évite. Il a mon amour, et moi, j'ai en partage la tristesse et le chagrin. Pour un certain motif, je cherche à le rencontrer, et lui me fuit sans aucune raison. Il me traite cruellement, parce qu'il sait bien que je dois revenir forcément à lui. (Mètre *wâfir*[1].)

Isḥaq, très content de ses vers, se mit à boire la moitié d'une bouteille. Puis ʿObaïda continua de chanter et Isḥaq de boire, jusqu'à ce qu'on eût bu sans interruption dix *nouçf;* mais nous l'avions aidé dans cette besogne. Au moment où il se levait pour aller faire sa prière, Hâroûn ben Ahmed ben Hichâm dit à la chanteuse : « Malheur à toi, ʿObaïda! tu ne te soucies donc pas du moment où tu mourras? — Et pourquoi? s'écria la musicienne. — Connais-tu celui qui applaudissait tes chants et qui a tant bu pendant que tu faisais de la musique? — Non, certes. — Eh bien! c'est Isḥaq ben Ibrahîm el-Mauçili;

[1] Si l'on en croit un autre passage de l'*Aghâni*, t. XIX, p. 137, ces vers sont de la composition de ʿAléwiyé et de Mokhâriq. — ʿAléwiyé s'appelait en réalité ʿAli ben ʿAbdallah ben Séïf : son grand-père était originaire de la Sogdiane et avait été fait prisonnier et esclave dans l'expédition de ʿOthmân ben Wélîd, sous le règne du khalife Othmân. Ishaq estimait fort ʿAléwiyé et le mettait même au-dessus de Mokhâriq (*Agh.*, t. X, p. 121), bien que le public fût d'un avis contraire. — Ibn-Khallikân, dans la biographie d'Ibrahim, fils de Mehdi, écrit à tort *Muhârik* dans des vers du poète Diʿbil el-Khozâï (*Biogr. Dict.*, t. I, p. 18). M. Barbier de Meynard a rétabli la véritable lecture, *Ibrahim, fils de Mehdi* (extrait du *Journal asiatique*, p. 111).

mais, de grâce, ne lui fais pas comprendre maintenant que tu l'as reconnu. »

Quand Isḥaq revint, la musicienne se remit à chanter; mais, comme saisie d'une sorte de crainte respectueuse en présence du grand musicien, elle brouilla tout et fit des fautes évidentes. Isḥaq, qui s'en aperçut, nous demanda si nous avions trahi son incognito; nous répondîmes que c'était vrai, et que Hâroûn ben Aḥmed était le coupable. « Levons-nous alors, dit Isḥaq, et allons-nous en; car je vois que cette nuit je ne goûterai aucun plaisir dans votre société, et que ni moi ni vous n'en retirerons aucun profit. » Il fit comme il avait dit, et nous quitta.

L'auteur du *Kitâb el-Aghâni* ajoute que Djaḥẓa lui avait déjà raconté la même anecdote, et lui avait affirmé qu'il la tenait d'un certain nombre de personnes, parmi lesquelles il citait Al-ʿAbbâs ben Abi-'l-ʿObaïs, et que les vers chantés par ʿObaïda dans cette séance étaient ceux qui figurent en tête de la biographie de l'artiste, et qui sont les suivants :

يا ذا الذى بعذابى ظلّ مفتخرا
هَلْ أُنت إِلّا مليكٌ جارَ إِن قدرا
لولا الهوى لتُجارينا على قَدَرٍ
وإِنْ أُفِقْ مِنْهُ يومًا ما فسوف ترى

Ô toi qui ne cesses de te glorifier des tourments que tu me causes, ne sais-tu donc pas que tu n'es qu'un souverain

qui use de son pouvoir tyrannique? Sans cet amour, tu serais certainement d'accord (?) avec nous; mais si jamais je me réveille de cette passion funeste, gare à toi! (Mètre *basîṭ.*)

D'après les uns, ces vers auraient été composés par Wâthiq à l'occasion d'un de ses serviteurs contre qui il s'était fâché; mais suivant d'autres, ils seraient de la composition d'Abou-Hafç Chaṭrendji, tandis qu'une troisième leçon, également rapportée par le *Livre des chansons,* les attribue à Isḥaq ben Ibrahîm [1].

Le mérite et la science d'ʿObaïda étaient reconnus par ses contemporains, et, chose plus singulière, par ses rivaux eux-mêmes. Un jour, les joueurs de guitare se réunirent chez Abou'l-ʿAbbâs ben Rachîd, et parmi leur compagnie se trouvaient Masdoûd et ʿObaïda. Quand on pria Masdoûd de chanter un morceau, il refusa, sous prétexte qu'il était moins fort qu'ʿObaïda, et que celle-ci devait être considérée comme maîtresse ès arts musicaux; et il ne chanta pas jusqu'à ce que celle-ci eût terminé son chant. C'est Molâḥiẓ, ancien domestique d'Abou'l-ʿAbbâs ben Rachîd, qui entra plus tard au service de Saʿîd le Chambellan, qui a raconté ce fait au fils de son maître, Mohammed ben Saʿîd, dont Djaḥẓa en tenait le récit [2]. Ce dernier, qui est la principale autorité citée par Abou'l-Faradj el-Içfahâni, possédait la guitare d'ʿObaïda, que Djaʿfar ben el-Ma'moûn lui

[1] *Aghâni,* t. XIX, p. 137.
[2] *Aghâni,* t. XIX, p. 136.

avait donnée; sur le manche de l'instrument il y avait écrit le vers suivant, en caractères d'ébène :

كُلُّ شَيْءٍ سوى الخيا   نةِ فى الحبّ يُحْتَمَلْ

On supporte tout en amour, excepté la trahison[1]. (Mètre *khafîf.*)

Djaḥẓa rapporte encore l'anecdote suivante, pour laquelle il se rencontre avec Djaʿfar ben Qodâma; mais il y a cette différence que le récit de ce dernier, qui est le plus complet, fut lu un jour par Abou'l-Faradj pendant qu'il suivait les leçons de Djaḥẓa, et c'est alors que celui-ci fit remarquer à son élève qu'il connaissait ce fait pour l'avoir aussi entendu raconter. « Aḥmed ben Tayyib es-Sarakhsi, disent-ils tous deux, nous a rapporté que ʿAli ben Aḥmed ben Bisṭâm el-Marwazi, qui était le fils de la fille de Chabîb ben Wâdj[2], s'était amouraché, alors qu'il était jeune,

[1] Cf. *Méchâhîr-un-nisâ*, t. II, p. 48.

[2] D'après l'*Aghâni*, Chabîb ben Wâdj était « l'un de ces hommes que le khalife Mançoûr fit cacher derrière son alcôve le jour de l'assassinat d'Abou-Moslim, en leur recommandant de sortir de leur cachette dès qu'ils l'entendraient frapper dans ses mains, et de tomber sur Abou-Moslim à coups de sabre; ce qui fut fait. » Maçʿoûdi, t. VI, p. 183, nomme cet individu Chabîb fils de Rawâh شبيب بن رواح et lui donne le surnom patronymique de El-Marwarroûzi المروَرّوذى (*ibid.*, p. 181). Les historiens arabes diffèrent sur la date de l'assassinat d'Abou-Moslim; Maçʿoûdi place cet événement en l'année 136 de l'hégire; Ibn-Khallikân le fait descendre jusqu'en l'an 137 (*Biogr. Dict.*, t. II, p. 107). — On sait qu'il y a deux villes de Merv : la plus grande et la plus célèbre est Merv-Châhidjân, et la plus petite, située à cinq jours de marche de la première est Merv-er-Roud, ou, suivant la prononciation généralement usitée

d'ʿObaïda la joueuse de guitare, et qu'il avait dépensé pour elle une fortune considérable. Or je lui écrivis pour lui demander des renseignements sur cette femme et pour savoir qui elle était et de quelle extraction. Il me répondit que ʿObaïda était la fille d'un homme appelé Çabâḥ, affranchi d'Abou's-Samrâ el-Ghassâni, commensal d'Abdallah ben Tâhir (cet Abou's-Samrâ faisait partie de ces hommes à qui Abdallah donna, un certain jour, cent mille pièces d'or à chacun); que Zobéïdi le joueur de guitare, le frère de Naẓm el-ʿAmyâ, était joint par un pacte[1] avec Abou's-Samrâ, dont Çabâḥ était l'ami; et quand Zobéïdi allait voir son compagnon et ne le rencontrait pas, il s'arrêtait chez Çabâḥ, le père d'ʿObaïda, y passait la nuit, buvait, chantait, enfin agissait entièrement avec lui comme un familier et un intime. ʿObaïda avait une belle voix et un excellent caractère. Un jour qu'elle entendit le chant de Zobéïdi, elle s'éprit follement de lui, et Zobéïdi, de son côté, après avoir entendu sa voix et reconnu ses aptitudes naturelles, lui donna des leçons et s'occupa fortement de son instruction. Quand le père de la jeune fille mourut, elle se trouva dans une triste position, et comme elle savait admirablement chanter en s'accompagnant de la guitare, elle se mit à aller faire de la musique dans les maisons particulières, en se

dans le Khorâsân, Merroûdh (Yâqoût, t. IV, p. 506). L'ethnique de la première est *Marwazi* et celui de la seconde *Marwarroûdhi* et *Merroûdhi*.

[1] احتلف. Ce sens n'est pas donné dans les dictionnaires.

contentant d'une modique rétribution. Elle était jolie, agréable, enjouée[1]; ses affaires ne cessèrent d'aller en prospérant; elle acquit une certaine aisance; tout le monde désira l'avoir et l'entendre; mais ses mœurs se relâchèrent; les jeunes gens la recherchèrent, et elle ne repoussa pas leurs hommages.

« Le premier qui s'éprit d'amour pour elle fut ʿAli ben el-Faradj ez-Zadjḥî, frère d'ʿOmar; il était beau de visage et possédait une fortune considérable. Je voyais ʿObaïda chez lui; j'étais très lié avec lui à cause des parties d'équitation que nous faisions ensemble[2]. ʿObaïda eut d'ʿAli ben el-Faradj une fille; celui-ci fit alors de la chanteuse sa femme légitime pour ce motif[3]. Plus tard, cette femme se mit à ruser et à tromper son mari, à certains moments, sous divers prétextes, entre autres celui d'aller aux bains[4]; mais elle profitait de ses sorties pour aller retrouver ceux qui lui avaient fait des déclarations et qui lui plaisaient. Moi-même, je fus de ceux qui l'eurent pour maîtresse; j'étais alors un tout jeune homme et je venais d'hériter de mon père une fortune liquide considérable et des biens-fonds d'excellent rapport. Puis la fille qu'elle avait eu d'ʿAli ben el-Faradj mourut; cet événement coïncidait avec leurs malheurs et avec la gêne qui atteignit ʿAli. Celui-ci la répu-

[1] خفيفة الروح « à l'esprit léger ».

[2] Le texte imprimé porte : وكنا نتعاشر على الفروسة (Ce dernier mot se trouve dans le dictionnaire arabe de M. Biberstein-Kazimirski).

[3] Littéralement : « il la voila ».

[4] فكانت تحتال فى الأوقات بعله (lisez بعلّة) للحمام وغيره.

dia, et elle se mit à aller chanter en ville pour deux pièces d'or pendant le jour et deux autres pièces pendant la nuit; ensuite elle alla mendier les bienfaits d'Abou's-Samrâ et habita dans l'une de ses maisons; sa mère épousa même l'un des mandataires de l'ancien maître et bienfaiteur de Çabâḥ.

« 'Obaïda s'éprit ensuite d'un garçon de la famille de Hamza ben Mâlek, appelé Charâïḥ; il était possesseur de l'endroit appelé Sâbât Charâïh [1], à Baghdad, et savait très bien chanter en s'accompagnant de l'instrument à cordes appelé *mi'zafa* [2]; il avait un très beau visage que ne déparait aucun défaut; par malheur son haleine était forte. Quant à 'Obaïda, ses passions étaient si violentes qu'elle ne rebutait personne, depuis l'homme aux cheveux grisonnants jusqu'à l'adolescent à peine pubère; à ce point qu'elle

[1] C'est le même personnage qui, à un autre endroit, est nommé Charâïḥ el-Khozâ'i (t. XIX, p. 136), et le village dont il était le seigneur ou le patron est désigné comme un des marchés de Naçr شُرَيْحات نصر (tribu arabe bien connue). — D'après la définition donnée par Yâqoût (t. III, p. 3), par Djauhari et par Firoûz-Abâdi, le mot *sâbât* désigne, chez les Arabes du désert, un toit placé entre deux maisons, et sous lequel passe la route : l'on sait qu'en Orient le *soûq* du moindre village, et souvent le café où les villageois se réunissent, sont abrités des rigueurs du soleil par un toit léger de poutrelles ou par une treille suspendue d'une maison à l'autre.

[2] Cet instrument, d'après la description qu'on en donne, devait ressembler à la *zither* hongroise, ou au *qânoûn* des Arabes de nos jours; il participait de la harpe et de la guitare, et chaque corde donnait un son spécial; il y avait onze et douze de ces dernières. Cf. Kosegarten, *Liber cantilenarum*, p. 110; Kiesewetter, *Die Musik der Araber*, p. 59; M. Barbier de Meynard, *Ibrahim, fils de Mehdi*, p. 72, note.

s'était liée avec un jeune homme connu sous le nom d'Abou Karb ben Abi 'l-Khaṭṭâb, qui avait le visage couturé[1], le nez camus, était affreusement laid et basané. Comme on demandait à la chanteuse ce qui avait pu la porter à aimer Abou Karb, elle répondit : « J'ai connu toutes sortes d'hommes, excepté les nègres; or mon esprit répugne à la pensée de ces derniers; celui dont vous parlez est entre le noir et le blanc. En outre, sa maison effraie ceux que je ne ne veux pas recevoir (c'est pourquoi j'y demeure). Quand je le désire, il est disposé à accepter les soufflets dont je le gratifie, et il est toujours prêt à me servir d'homme d'affaires. »

Le narrateur ajoute encore les détails suivants : « ʿObaïda avait un esclave qui était son amant; on l'appelait ʿAli, et on l'avait surnommé طير عبيدة. Quand la musicienne se trouvait seule au logis et qu'elle ressentait les ardeurs de la passion, elle se livrait avec lui à d'infâmes débauches. On disait de cet esclave : « Il est comme le mulet du meunier, qui sert à porter le blé et à le moudre, et sert aussi de monture à son maître. » ʿAmr ben Bâna[2], quand il avait chez lui quelques amis, invitait cette femme à venir chanter chez lui et à mêler sa voix à celle de ses propres esclaves; c'est chez moi qu'il l'avait con-

[1] مشرّك, proprement : découpé en courroies.

[2] Chanteur de Baghdad. On peut voir, dans le mémoire de M. Barbier de Meynard sur Ibrahim fils de Mehdi, une curieuse appréciation de son talent faite par Isḥaq, fils d'Ibrahîm Mauçili (p. 85). Cf. également Ibn-Khallikân, t. II, p. 144.

nue, car un jour qu'il avait envoyé son domestique pour m'inviter à venir chez lui, ce dernier vit la chanteuse chez moi et alla en parler à son maître, qui m'écrivit alors pour me demander d'amener ʿObaïda avec moi, ce que je fis. Il y avait dans la maison Moḥammed ben ʿAmr ben Masʿada, El-Ḥârith ben Djoumʿa, Ḥasan ben Soléïman el-Barqî, et Hâroûn ben Ahmed ben Hichâm; ils furent tous pris du désir d'entendre ses chants, et la pressèrent au point de l'importuner; les servantes de notre hôte conçurent également une forte inclination pour elle, de sorte qu'elle ne s'en alla pas sans avoir joint tous les membres de la réunion par une amitié durable. Les servantes d'ʿAmr ben Bâna, qui désiraient l'entendre, pressaient chaque jour leur maître de la faire venir, et celui-ci répondait : « Envoyez dire à Ali qu'il nous l'amène, car il l'aime, et il est en outre mon ami intime; mais je crains qu'il ne s'imagine que je cherche à gâter ses bonnes relations avec la chanteuse. » En réalité, il n'en était rien; la seule raison pour laquelle ʿAmr parlait ainsi, c'est qu'il était obligé de donner deux pièces d'or chaque fois que la musicienne venait chez lui, et c'était un des hommes les plus avares qu'il existât. »

Isḥaq ben Ibrâhim ben Moçʿab désirait fort l'entendre, mais il se l'interdisait à cause de son orgueil, de sa superbe à la Barmékide [1], et parce qu'il craignait que si Moʿtaçem eût connaissance de sa fantaisie il ne l'en réprimandât sévèrement.

[1] برمكية.

ʿObaïda mourut d'une hémorragie, qui prit de si grandes proportions qu'elle la fit périr. Un poète, que certains prétendent être Isḥaq lui-même, a dit sur cette artiste :

أَمْسَتْ عبيدة فى الاحسان واحدةً
فالله جارٌ لها من كلّ محذورِ
من أحسنِ النّاس وَجْهًا حينَ تبصرها
وأحذق الناس إن غنت بطنبورِ

La perfection d'ʿObaïda est unique au monde; que Dieu la préserve de tout malheur!

Quand on la regarde, elle semble la plus belle des femmes; elle en paraît la plus adroite, quand elle chante en s'accompagnant de la guitare. (Mètre *basît*[1].)

Moḥammed ben ʿAbdallah ben Mâlek el-Khozaʿî, dont le récit nous est transmis par Djaʿfar ben Qodâma, raconte qu'il entendit Isḥaq dire : « L'art de la guitare, quand il cherche à dépasser ʿObaïda, n'est plus que du délire. »

III.

BAÇBAÇ, L'ESCLAVE D'IBN-NAFÎS.

« Baçbaç était une esclave métisse[2] de Médine, au visage doux et au beau chant », dit Abou 'l-Faradj

[1] Ces vers ont été aussi reproduits par le *Méchâhîr-un-nisâ*, t. II, p. 47.

[2] جارية مولّدة. On sait que ce terme de *mowallad* désigne les en-

el-Içfahâni[1], qui la considère comme une des chanteuses arabes du premier rang. Yaḥya ben Nafîs était son maître; d'autres ont prétendu que c'était Nafîs ben Mohammed; c'est une erreur, la première version est préférable. Ce personnage avait à son service des chanteuses; les *chérifs* de Médine venaient le voir et assister à ses concerts vocaux. Il lui arriva à ce sujet certaines aventures que nous citerons plus loin. Parmi ces chanteuses, Baçbaç était la plus précieuse et la plus avancée dans son art. «Ibn-Khordâdbèh, dit le compilateur de l'*Aghâni*, mentionne que le khalife Mehdi l'acheta, alors qu'il n'était encore qu'héritier présomptif du trône, pour une somme de dix-sept mille dinârs, en cachette de son père; elle lui aurait donné comme fille ʿOlayya bint el-Mehdi; mais d'autres historiens ont prétendu qu'Ibn Khordâdbèh s'était trompé, et que l'esclave achetée par Mehdi pour cette somme était une autre que Baçbaç, et qui fut réellement la mère d'ʿOlayya. Hâroûn (ben Mohammed ben ʿAbd el-Mélik) Zayyât rapporte, au dire d'Ibn Qaddâḥ, que c'était Meknoûné, connue aussi sous le surnom de l'*Esclave merwânide*, bien qu'elle n'eût rien à faire avec la famille de Merwân ben el-Ḥakam; elle fut la femme de Ḥoséïn ben ʿAbdallah ben ʿAbbâs; elle était à Médine, la plus belle entre toutes les esclaves, bien qu'elle eût un léger défaut : les parties charnues de son

fants nés, sur le sol arabe, de parents, l'un de race indigène pure et l'autre de race étrangère.

[1] *Aghâni*, t. XIII, p. 114.

corps étaient assez maigres; ceux qui voulaient la plaisanter se moquaient d'elle en lui criant : طست طست (littéralement « bassin »). Elle avait toutefois une belle gorge et un corps bien formé, qu'elle montrait volontiers, en disant : « Peut-on voiler ceci ? »[1]. Elle fut achetée, pour le compte de Mehdi et du vivant de son père, pour la somme de cent mille *dirhems;* puis elle s'empara de son esprit à tel point que Khaïzorân[2] disait : « Mehdi n'a jamais possédé d'esclave qui me soit plus désagréable. » Sa situation resta cachée à Mançour, père de Mehdi, jusqu'à ce qu'il mourût; elle eut, de Mehdi, ʿOlayya Bint el-Mehdi. Si ce fait est vrai, il est inutile de réfuter le dire d'Ibn Khordâdbèh. »

Il est, en effet, généralement admis qu'ʿOlayya était fille de Meknoûné et non de Baçbaç[3].

On raconte que cinq compagnons, nommés Mohammed ben Yaḥya (ben Zéïd ben ʿAli ben el-Hoséïn), ʿAbdallah ben Yaḥya (ben ʿAbbâd ben ʿAb-

[1] ويُكَنّ هذا, par une allusion à son propre nom, مكنونة « la voilée ». Le texte imprimé de l'*Aghâni*, t. XIII, p. 114, porte par erreur ولكن هذا ; mais on retrouve la bonne leçon dans un autre passage qui reproduit presque identiquement le texte de celui-ci, t. IX, p. 83, en tête de la notice particulière d'ʿOlayya bint el-Mehdi.

[2] Khaïzorân avait été longtemps la favorite de Mehdi; elle eut de lui, comme on sait, Hâroûn er-Rachîd. Cf. *Ibrahim fils de Mehdi*, par M. Barbier de Meynard, page 5 du tirage à part.

[3] Voyez *Ibrahim fils de Mehdi*, p. 8, note 2. — Sur le peu de foi que l'auteur de l'*Aghâni* ajoute en général aux renseignements d'Ibn-Khordâdbeh, qui, en dehors de ses travaux géographiques, s'était occupé de l'histoire des khalifes musiciens, on peut comparer avec le présent passage ce qu'en dit M. Barbier de Meynard, *ibid.*, p. 70, note 1.

dallah ben Zobéir), ʿAbdallah ben Moçʿab Zobéïri, cousin du précédent, Abou Bekr ben Mohammed ben ʿOthmân Rabʿî, et Yaḥya ben ʿAqaba, convinrent ensemble d'aller trouver Baçbaç; mais, par malheur, au moment où ils allaient mettre leur projet à exécution, le premier d'entre eux, Moḥammed ben Yaḥya, qui était un des amis d'Îsâ ben Mousâ, fut obligé de se rendre en hâte à Koûfa. A cette occasion, un des cinq compagnons, ʿAbdallah ben Moçʿab composa les vers suivants :

أرائحٌ أنتَ أبا جعفرٍ   من قبل أن تسمع من بصبصا
هيهات أن تسمع منها اذا   جاوزتِ العيسُ بلا الأعوصا
فخذْ عليها مجلسى لذّةً   ومجلسًا من قبل ان تشخصا
أحلفُ بالله يمينًا ومن   يحلفُ بالله فقد أخلصا
لو أنّها تدعو الى بيعة   بايعتها ثم شققت العصا

Est-il possible que tu nous quittes, ô Abou Djaʿfar, avant d'avoir entendu le chant de Baçbaç?

Hélas! tu ne l'entendras plus qu'après que les chamelles au poil fauve pâle t'auront fait traverser de nouveau cette route semée de périls.

Jouis donc de cette séance de plaisir que je t'ai promise, une seule séance avant de partir.

Je jure devant Dieu (et tu sais que celui qui prend Dieu à témoin de son serment est forcément sincère),

Que si elle m'invitait à une séance solennelle (où elle se ferait proclamer reine), je lui prêterais serment de fidélité, et que seulement ensuite je me séparerais d'elle[1]. (Mètre *Sarî*.)

[1] Littéralement «je fendrais le bâton», ainsi que font les guides

D'autres personnes prétendent toutefois que, dans cette pièce de vers, l'auteur adressait la parole à *Abou Djaʿfar* el-Mançour (le khalife, père de Mehdi), lorsqu'il fit le pèlerinage sacré et passa par Médine lors de son retour, et non à *Abou Djaʿfar* Moḥammed ben Yaḥya ben Zéïd [1].

Voici ce que dit Ismaʿîl ben Younous le Chiïte : « Je tiens d'ʿOmar ben Chebbèh, qui l'avait entendu dire à Moḥammed ben Sélâm, d'après Mousâ ben Mehrân, qu'il y avait à Médine une chanteuse appartenant à la famille de Nafîs ben Moḥammed [2], et nommée Baçbaç. Son maître était prince du château de Nafîs [3], celui sur lequel un poète a composé les vers suivants :

شاقنى الزائرات قصر نفيس   مثقلات الأعجاز قُبَّ البطون
يتربّعْنَهُ الربيع وينزلْـنَ إذا صِفْنَ منزل الماجُشون

Ces belles visiteuses du château de Nafis m'ont rempli l'âme de désirs, grâce à leur croupe pesante et à leur taille mince.

Elles y passent le printemps tout entier, et lorsqu'elles y

des caravanes lorsqu'ils se séparent. Sur cette expression, voir les *Séances de Harîri*, 1re édition, p. 34.

[1] *Aghâni*, t. XIII, p. 114.

[2] Nous avons vu plus haut que le compilateur de l'*Aghâni* se prononce pour la version qui donne pour maître à notre héroïne, non pas Nafîs ben Mohammed, mais Yahya ben Nafîs.

[3] Ce château, construit par un riche négociant qui lui donna son nom, est situé à peu de distance de Médine, sur le territoire des Banou-Soléïm. Voir Wüstenfeld, *Das Gebiet von Medina*, Göttingen, 1873, p. 25.

sont gênées (par la trop grande chaleur), elles vont habiter chez Mâdjochoûn[1]. (Mètre *khafîf.*)

«ʿAbdallah ben Moçʿab, arrière petit-fils d'ʿAbdallah ben Zobéïr, la venait voir et écoutait ses chants, ainsi que le faisaient d'autres jeunes gens de la tribu de Qoréïch. Ce même ʿAbdallah ben Moçʿab, lorsque le khalife Mançoûr, à son retour du pèlerinage de la Mecque, passa par Médine, composa les vers déjà cités où il parle de prêter serment de fidélité à

[1] Le texte de l'*Aghâni* contient ici une digression lexicographique dont nous donnons la traduction dans cette note. Voici ce qu'il dit : «Le verbe تربّع signifie habiter un endroit pendant le printemps; le lieu où la tribu campe dans cette saison se nomme مُتربّع, à preuve ce vers d'un poète :

أمن آل ليلى بالملا متربع   كما لاح وشمٌ فى الملا متربع

(Ce vers, écrit sur le mètre *tawîl,* est obscur). — Mâdjochoûn est le surnom d'un habitant de Médine qu'on cite comme ayant rapporté des traditions du Prophète; c'est un sobriquet dont l'avait affublé Sékîna, fille de Hoséïn (fils d'ʿAlî ben Abi-Tâleb), qui avait emprunté à la langue courante un mot désignant une couleur rougeâtre employée en teinture; telle était en effet la couleur de sa peau. L'on dit que Sékîna ne donna jamais de surnom à qui que ce fût qui ne lui restât. Le fils de cet homme même, dont le dire est répété successivement par Moçʿab Zobéïri, par Ahmed ben Zobéïr et par Hasan ben ʿAli, raconte qu'il vit une fois Sékîna chez son père, et l'entendit s'écrier : Voilà l'homme *mâdjochoûn* ! ce qui est le nom d'une teinture jaune mélangée de rouge (orangé); et le surnom lui en resta. ʿAbd-el-ʿAzîz raconte encore (pour prouver que les surnoms donnés par Sékîna restaient), qu'elle regarda un jour un homme, qui était l'un des fils du khalife ʿOmar ben el-Khattâb, et à l'égard de qui elle voulait se montrer grossière; elle lui dit : Voilà un homme qui est dans Qoréïch comme l'huile amère de sésame شيرج dans la graisse. Il n'en fallut pas plus pour que cet homme conservât le surnom de *Chirèdj* jusqu'à sa mort.»

IMPRIMERIE NATIONALE.

Baçbaç [1]. Quand il eut achevé de les composer il se mit à les réciter, et ils parvinrent à l'oreille du souverain, qui se mit en colère, fit venir l'auteur et lui tint ce discours : « Est-ce que par hasard, ô famille de Zobéïr, les femmes vous conduisaient autrefois, pour que vous ayiez *rompu le bâton* (ainsi que font des compagnons de route) avec elles, et que tu te mettes, toi, le dernier des sots, à prêter serment de fidélité à des chanteuses? Ô famille de Zobéïr, allez, paissez ce champ de mauvaises herbes! » Plus tard, il advint que le khalife apprit qu'ʿAbdallah ben Moçʿab avait été vu, prenant la boisson du matin avec Baçbaç, tandis que celle-ci lui chantait ces vers qu'il avait composés :

اذا تمزّزتّ صراحيةٌ   كمثل ريح المسك أو أطيبُ
ثُمّ تغنّى لى باهزاجه   زيد أخو الأنصار أو أشعبُ
حسبت أنّى مالكٌ جالسٌ   حفّت به الاملاك والموكبُ
فلا أُبالى وَإِلٰهِ الورى   أشرّق العالم أم غرّبوا

Lorsqu'une bouteille de vin circule à plusieurs reprises, répandant partout l'odeur du musc ou quelque chose de plus doux encore;

Puis que Zéïd, le frère des Ançariens, ou Achʿab, me chantent leurs chansons sur le rythme *hazadj*,

Je m'imagine que je suis un roi assis au milieu de ses possessions et de sa pompe auguste.

Par le Dieu des humains! il m'importe peu de savoir alors si le monde va à l'orient ou à l'occident. (Mètre *sarîʿ*.)

[1] Voyez plus haut.

« Le monde, méchant poète, s'écria Mançoûr, se moque pas mal de savoir comment tu te trouves le matin ou le soir. » Puis il ajouta : « Mais ce qui m'étonne, c'est que le conducteur des chameaux me chante la nuit de beaux vers dignes des Banou ʿAmbar; ceux-ci me semblent plus agréables à l'oreille que le chant de Baçbaç, et, à coup sûr, méritent davantage d'être l'objet de la prédilection des gens intelligents. » Il fit appeler tel conducteur de chameaux, dont le nom nous échappe, et dont le chant était si mélodieux que les chameaux tendaient la tête pour l'écouter et se laissaient mener sans difficulté. Le khalife lui demanda quel était le plus merveilleux effet produit par son chant. Il répondit : « C'est que les chameaux n'aient pas bu de trois jours (ou, selon d'autres, de cinq), et qu'ils s'approchent de l'eau ; or si je me mets à psalmodier ma cantilène, tous s'occupent de suivre ma voix et ne s'inquiètent plus d'arriver à l'abreuvoir[1]. » Le khalife lui fit apprendre par cœur les vers suivants :

إنّى وإن كان آبنُ عمّى كاشحًا　　لمزاحمٌ من دونه ووراثه
وممدّه نصرى وان كان آمْرَءًا　　متزحزحًا فى أرضه وسمائه
وأكون مأوى سرّه وأصونه　　حتى يحقّ علّى يوم ادائه

[1] C'est un fait bien connu de ceux qui ont voyagé dans le désert ; dès que le chameau sent, à de grandes distances, l'approche de l'eau, il hâte le pas et personne ne saurait modérer son allure. La puissance merveilleuse de la voix de ce chamelier tenait donc du prodige.

وإذا أتى من غيبه بطريفة   لم أطّلعْ ماذا وراء خبائه
وإذا تحيّفتِ الحوادثُ مالَه   قرت صحيحتنا الى حوبائه
وإذا تريّش فى غنىً[1] وفّرتُه   واذا تصعلك كنت من قرنائه
وإذا غدا يومًا ليركب مركبًا   صعبًا قعدت له على سِيسَائه

Bien que mon cousin me déteste dans son cœur, je presse les autres et je les pousse loin de lui et derrière lui;

Mon secours est ce qui le soutient, quoique ce soit un homme bien éloigné de nous, dans cette terre et sous ce ciel.

Je serai le refuge de son secret et je le garderai bien; ce sera là mon grand mérite au jour de la rétribution (le jugement dernier).

Lorsque, de retour de son absence, il nous apportera quelque présent nouveau, je ne chercherai pas à savoir ce qu'il y a derrière sa tente.

Si les malheurs diminuent sa fortune, je serai prêt à réconforter son âme[2].

S'il cherche à acquérir des richesses, je lui en donnerai en abondance, et s'il tombe dans la misère, je serai l'un de ses compagnons.

Un jour, si, pris de la fantaisie de monter à cheval, il demande une monture difficile, je serai là, m'appuyant sur le garrot[3]. (Mètre *kâmil.*)

[1] Le texte imprimé de l'*Aghâni*, t. XIII, p. 116, porte غناء, mais il faut corriger ainsi que nous l'avons fait, à cause du mètre.

[2] Traduit ainsi par conjecture. Par le mot *çaḥîḥa* « la pure, la sincère », le poète désigne probablement l'œil عين qui est, comme l'on sait, féminin en arabe; de sorte que la formule employée serait l'équivalent de celle qui est bien connue : قرت عينه.

[3] Pour qu'il puisse sauter en selle sans que le cheval fasse un écart.

Lorsque la nuit fut tombée, le chamelier lui chanta ces vers : « Vraiment, s'écria le khalife, ceci excite plus à la générosité et ressemble davantage aux pensées habituelles aux gens cultivés que le chant de Baçbaç. » Le chamelier passa la nuit à chanter; quand le matin fut venu, le prince ordonna à Rabî' de le gratifier d'un dirhem[1]. « Prince des croyants, dit le bédouin, j'ai chanté devant Hichâm ben 'Abd el-Mélik, et il m'a fait donner vingt mille dirhems; comment peux-tu m'en faire donner seulement un? — Tu viens de parler de quelque chose que je n'aime pas entendre, et de mentionner un tyran injuste qui s'emparait du trésor de Dieu sans y avoir droit et l'employait à des œuvres indignes. Rabî', saisis cet homme et tiens-le bien, jusqu'à ce qu'il rende l'argent reçu autrefois indûment. » Tout en pleurant, le chamelier s'écria : « Prince des croyants, il y a tant d'années écoulées depuis lors, que cet argent a servi à payer mes dettes, et mes dépenses l'ont entièrement absorbé; par Celui qui t'a fait monter au rang de khalife, je jure qu'il ne m'en est rien resté entre les mains. » La famille de Mançoûr et ses courtisans ne cessèrent de le supplier jusqu'à ce qu'il eût relâché cet homme; mais il mit pour condition à sa délivrance qu'il lui chanterait la cantilène des chameliers à son départ et à son retour, sans rien lui demander en échange. »

Ismâ'il ben Younous le Chiïte raconte, d'après

[1] Environ 70 cent. de notre monnaie.

ʿOmar ben Chebbèh, qui l'avait entendu dire à Qâsim ben Zéïd el-Médîni, le fait suivant : « Un certain jour, ʿAbdallah ben Moçʿab et Moḥammed ben Îsa Djaʿfari, ainsi que plusieurs *chérifs* de la ville de Médine, se réunirent chez Baçbaç, l'esclave d'Ibn Nafîs. La conversation tomba sur Mazyad el-Médini, l'auteur du *Nawâdir* (Les bonnes plaisanteries), et sur son avarice. « Je parie de lui prendre un dirhem pour vous, dit Baçbaç. » Son maître lui répliqua : « Tu es libre[1] ! Si tu y parviens, je t'achèterai un collier de la valeur de cent mille dînars, des vêtements et tout ce que tu voudras; je donnerai en ton honneur un festin à El-ʿAqîq[2], pour lequel j'égorgerai une chamelle réservée pour le sacrifice, qui n'a pas encore porté le bât et qui n'a pas été montée. — Amène-moi cet homme, dit Baçbaç et mets moi-en mesure de pouvoir satisfaire cette envie. — Tu es libre! mais s'il en arrive à vouloir franchir les bornes de la décence et de la retenue, je me trouverai avoir prêté les mains à ce commerce. » A la suite de cette conversation, ʿAbdallah ben Moçʿab, une fois qu'il faisait la prière du matin dans la grande mosquée de Médine, y rencontra l'individu dont on avait parlé : « O Abou Osaïḥaq (père du petit Isḥaq), lui dit-il, veux-tu venir voir Baçbaç, l'esclave d'Ibn Nafîs? »

[1] أُنتِ حرّة. C'est une formule de serment.

[2] Localité près de Médine, où il y avait des sources et des palmiers, partant de l'ombrage et de la fraîcheur, et qui servait sans doute de lieu de promenade. Voyez Yâqout, *Lex. geogr.*, t. III, p. 700, *in med.*

Il répondit : « Que je répudie ma femme[1], si Dieu n'est pas en colère contre moi à cause d'elle, et si je ne lui demande pas, depuis un an, de me la faire voir; mais je ne puis obtenir cette grâce. — Aujourd'hui, lui dit alors ʿAbdallah, viens me trouver ici après la prière de l'après-midi. » Il reprit : « Que je répudie ma femme, si je quitte cet endroit-ci jusqu'à l'heure de la prière de l'après-midi! » ʿAbdallah ben Moçʿab, sur ces mots, alla vaquer à ses affaires jusqu'au moment convenu, où il entra à la mosquée et y retrouva son interlocuteur du matin. L'ayant pris par la main, il l'amena au lieu habituel de leurs séances; tout le monde se mit, comme d'ordinaire, à manger et à boire, puis à faire semblant de s'enivrer et de s'assoupir. Baçbaç, s'avançant alors vers Mazyad, lui dit : « Abou Isḥaq, on dirait que tu désires en toi-même que je chante à présent cette chanson :

لقد حثّوا الجمال ليهــــــربوا منّا فلم يــثُـلـوا

Voilà qu'ils ont excité nos chameaux à nous fuir; mais ceux-ci ne se sont point réfugiés chez eux. (Mètre *wâfir*.)

« Que ma femme sois répudiée », s'écria Mazyad, « si tu ne sais pas ce qu'il y a d'écrit dans le livre des décrets divins! » Baçbaç chanta, puis elle s'arrêta quelque temps, et dit ensuite : « Abou Isḥaq, on di-

[1] On voit, par la suite de l'histoire, que cet individu ne pouvait ouvrir la bouche sans intercaler dans son discours l'un des jurons suivants : امرءته الطلاق (*sic*), امرءته طالق, زَوْجتّه طالق.

rait que tu désires te lever de ta place et t'asseoir à côté de moi, pendant que je te chanterai :

قالَتْ وأَبْثَثْتُهَا وجدى أُبُحْتُ بـه
قد كُنْتَ قدمًا تحبّ الستر فاستتر
أَلستَ تبصر من حولى فقلتُ لها
غطّى هواكِ وما أُلْقِى على بصرى

Elle me dit, lorsque je lui eus divulgué cet amour que je professais ouvertement pour elle :

Auparavant tu aimais le mystère, reste donc caché; ne vois-tu donc pas ceux qui sont autour de moi? Je répliquai : Cache ton amour, et ne t'inquiètes pas de ce que je regarde. (Mètre *basît.*)

Il s'écria de nouveau : « Divorce de ma femme ! si tu ne sais pas ce qu'il y a au plus profond des seins, et comment les âmes seront rétribuées demain [1], et dans quel pays tu mourras. » La chanteuse exécuta son morceau, puis elle reprit : « Tout est découvert! je sais maintenant que tu désires me prendre le menton? pendant que je chanterai ces vers sur le rythme *hazadj :*

أنا أُبصرت بالليل غلامًا حسن الدلّ
كغصن البان قد أُصْبِحَ مسقيًّا من الطلّ

J'ai contemplé, dans la nuit, un jeune garçon à la dé-

[1] C'est-à-dire : « Que je sois pendu, si tu ne connais pas le présent et l'avenir, si tu ne possèdes pas un pouvoir analogue à la science et à la prescience divines ! »

marche élégante, qui ressemblait à une branche de saule, humide de rosée le matin.

« En vérité, dit Mazyad, tu es une prophétesse envoyée par Dieu ! » Et il l'embrassait tandis qu'elle chantait. Au bout d'un instant, elle lui dit : « O Abou Isḥaq, ne trouves-tu pas que ces gens-là sont ignobles et vils? Ils t'invitent à venir ici, ils me présentent à toi, et ils ne songent même pas à acheter quelques fleurs de basilic, pour la valeur d'un dirhem ! Allons, Abou Isḥaq, donne moi un dirhem, pour que j'achète du basilic. » Mazyad, en entendant ces mots, se dressa sur ses pieds et poussa un cri : « Inimitiés ! dit-il, ô femme de malheur, tu t'es trompée de piège, et la révélation divine qui semblait te guider s'est arrêtée tout court. » Tous les assistants poussèrent alors des acclamations, et comprirent que la ruse de la chanteuse n'avait pas réussi. Mazyad sortit et ne revint plus jamais auprès de Baçbaç. Les assistants continuèrent à se réunir dans ces séances, et la conversation de l'avare avec la chanteuse fut leur principal sujet de causerie et un motif perpétuel de rires. »

Moḥammed ben ʿÎsa Djaʿfari s'était épris de Baçbaç, et sa folle passion durait depuis fort longtemps, lorsqu'il dit à un de ses amis : « Cette femme m'empêche de m'occuper de mon métier et de mes affaires; mais j'ai trouvé le moyen de reprendre ma tranquillité d'esprit. Viens avec moi; j'ai l'intention de lui dévoiler franchement mon dessein; après cela, je retrouverai sans doute le calme. » Ils allèrent ensemble chez la chanteuse. Lorsque celle-ci se disposa à exécuter

un de ses morceaux, Moḥammed ben ʿÎsa lui dit : « Veux-tu me chanter ce vers :

وكنتُ أُحبّكمْ فسلوتُ عنكم   عليكمُ في دياركمُ السّلامُ

Je vous aimais; mais maintenant d'autres occupations assiègent mon esprit. Adieu, soyez en paix chez vous. (Mètre *wâfir.*)

— Non pas, dit la chanteuse, je préfère vous chanter ce vers :

تحمّل أهلها عنها فبانوا   على آثارِ مَنْ ذهب العفاء

Sa famille a plié bagage, et a disparu sur les traces de celui qui était parti dans les sables! (Mètre *wâfir.*)

Moḥammed, tout confus d'entendre ces mots, sentit son amour renaître; il baissa la tête, réfléchit quelque temps et dit : « Chanterais-tu ce vers?

وأخضعُ بالعُتْبَى إذا كنتُ مُذْنبًا
وإن أذنَبَتْ كنتُ الذى أتنصّلُ

Je m'humilie devant le blâme lorsque je suis coupable; mais si c'est elle qui a commis la faute, c'est encore moi qui m'en excuse. (Mètre *ṭawîl.*)

— Oui, dit-elle, je veux bien le chanter, et j'y joindrai même celui-ci qui est plus beau que celui que tu viens de dire :

فإن تقبلوا بالودّ نَقبلْ بمثلِه   وننزلْكم منّا بأقرب منزلِ

Si vous acceptez notre amour, nous accepterons le pareil et nous vous logerons auprès de nous, le plus près que nous pourrons. (Mètre *ṭawîl.*)

Il en résulte, ajoute le narrateur, que deux vers suffirent à ces amants pour rompre, et deux autres pour se raccommoder.

Abou Sâïb Makhzoûmi se trouva une fois présent à une séance où Baçbaç figurait, et où elle chanta ces vers :

قلبي حبيسٌ عليك موقوفُ
والعينُ عَبْرَى والدمعُ مذروفُ
والنَّفْسُ في حسرةٍ بغصّتها
قد شفّ أُرجاءها التساويفُ
إِن كنتَ بالحسن قد وُصِفْتَ لنا
فإنني بالهوى لموصوفُ
يا حسرتا حسرةً أَموت بها
إِن لم يكُنْ لي لديك معروفُ

Mon cœur est ton bien, il s'est donné à toi, à titre de fondation pieuse; mes yeux sont pleins de larmes, et mes pleurs coulent abondamment.

Mon âme est plongée dans les regrets et les angoisses; les délais ont amaigri mes flancs.

S'il est vrai qu'on t'a décrit comme la plus belle, sache que je pourrais passer comme un bel exemple d'une passion ardente.

Hélas! ce sont là des regrets dont je mourrai, si tu ne m'accordes pas un bienfait que je réclame. (Mètre *modjtathth.*)

Abou Sâïb, plein d'émotion, poussa des exclamations de satisfaction [1] : « Puissé-je ne pas connaître le pouvoir de Dieu, si je ne suis pas reconnaissant du bienfait que je te dois! » Puis il lui arracha son fichu [2] de dessus sa tête, se frappa le visage et pleura : « Par mon père, dit-il, je n'espère pas que tu deviennes auprès de Dieu plus noble que les martyrs [3], à cause de la joie que nous venons d'éprouver. » Il se mit à pousser des cris : « Ô Dieu! secoursnous contre les maux dont pâtissent les amants! »

Moḥammed ben Khalaf ben Marzobân avait appris d'Ibn-Yaḥya l'anecdote suivante, que celui-ci avait entendu raconter à ʿOsman ben Moḥammed Léïthi, sous cette forme : « Un jour, dit ce dernier, je me trouvai au milieu d'une assemblée réunie chez Ibn Nafîs. Son esclave Baçbaç parut devant nous. Il y avait, parmi les assistants, un jeune homme qui l'aimait, et à qui elle demanda quelque chose; celui-ci se leva pour lui apporter l'objet désiré, mais il oublia de mettre ses chaussures, et s'en alla pieds nus [4]. Elle le rappela : « Un tel, vous avez oublié vos chaussures. — C'est vrai, dit le jeune homme, qui

[1] طرب وذعر.

[2] قناع. Ce mot a été expliqué par M. Dozy, *Dictionnaire des noms de vêtements chez les Arabes*, p. 375.

[3] Il faut entendre : « *Je souhaite* que tu obtiennes auprès de Dieu un rang *au moins* égal à celui des martyrs. »

[4] On sait que les Arabes se déchaussent avant de s'asseoir, et

répara son oubli; je suis dans cet état si bien décrit par le poète :

وحبّك ينسيني عن الشيء في يدي
ويشغلني عن كلّ شيء أحاوله

Ton amour me fait oublier ce que j'ai dans la main, et me préoccupe à ce point que je ne pense plus à ce que j'entreprends. (Mètre *ṭawîl.*)

Elle répartit immédiatement, avec une présence d'esprit remarquable :

وفي مثل ما تشكوه منّي وإنّني   لأشفق من حبّ أراك تزاوله

En moi il y a aussi ce mal dont tu te plains; certes, je prendrai garde à un amour dont je vois que tu souffres tant. (Même mètre.)

L'esclave métisse de Médine, qui, soit par nécessité, soit par goût, chanta pendant toute sa vie tant de vers des poètes arabes, en trouva parmi ceux-ci qui la célébrèrent dans des petites pièces de leur composition. L'*Aghâni* cite les quatre vers suivants, dus au talent poétique d'Ibn Abi'z-Zawâïd (*alias* Ibn Dhi'z-Zawâïd) :

بصبصُ أنتِ الشمس مزدانة
فان تبدّلتِ فأنتِ الهلال

laissent leurs chaussures près de la porte d'entrée ou dans une partie basse de la salle où l'on se réunit.

سبحانك اللّهمّ ما هكذا
فيما مضى كان يكون الجمال
إذا دعتْ بالعود في مشهد
وعاونت يُمْنَى يديْها الشمال
غنّتْ غناءً يستفِزّ الفتى
حذقًا وزان الحذق منها الدلال

Ô Baçbaç, tu es le soleil quand tu es parée, et quand tu changes de vêtements, tu deviens la lune.

Sois exalté, ô grand Dieu! n'est-ce point ainsi qu'était la beauté dans les siècles antérieurs?

Lorsque, dans un concert, elle demande un luth et que sa main gauche se met à aider la droite,

Elle chante un morceau qui met le trouble dans l'âme du jeune homme, par l'habileté de son art orné d'agaceries piquantes. (Mètre *sarî*.)

D'autres, sous le prétexte de plaindre Baçbaç de son sort, en profitaient pour satiriser son maître Ibn Nafîs, qui avait, paraît-il, le défaut d'être laid, et probablement aussi celui de ne pas plaire à tout le monde. Gharîr Ibn Talha, avec ce tour de phrase peu élégant que l'on rencontre souvent dans la satire arabe, et qui frise malheureusement l'injure la plus grossière et la plus vulgaire, a dit, avec une pointe d'originalité qui lui fera peut-être pardonner sa lourde attaque :

يا وَيْحَ بصبص من حّ لقد رزقت
وجهًا قبيحًا وأُنفا من جعاميس

بجّ مِنْ فِيه فى فِيها إذا هُجعت
ريقًا خبيثًا كأرواح الكرائيس

Pauvre Baçbaç ! elle est tombée entre les mains d'un homme au visage horrible et au nez qui semble plein d'excréments.

Lorsqu'elle est couchée, elle voit sortir de la bouche de son voisin une salive ignoble comme l'odeur des latrines. (Mètre *basîṭ*.)

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. ABEL BERGAIGNE.

(SUITE.)

anarvá et *anarván*.

Ces mots, auxquels M. Grassmann, suivi depuis par M. Roth dans le dictionnaire abrégé, ajoute inutilement un *anarváṇa*[1], signifieraient, selon l'un et l'autre intéprète, tantôt irrésistible, invincible, tantôt sans entraves, sans limites, en sécurité, etc. Ici le sens n'a pas été imaginé par M. Roth : il lui a été fourni par le Nirukta. Mais Yāska avait procédé par simple hypothèse comme aurait pu faire M. Roth lui-même[2].

[1] La forme *anarváṇas* est un nom. pl., appliqué comme épithète à une série de dieux, V, 51, 11, ou pris substantivement pour la désigner à lui seul, VIII, 31, 12, et la forme *anarváṇam* un acc. sing. de *anarván*, avec un *a* bref qui se retrouve aussi par exemple dans la déclinaison de *vṛíshan* (cf. Whitney, 426).

[2] Son interprétation n'est qu'une étymologie, puisqu'il traduit (VI,

Si le chemin n'était pas ainsi obstrué par les hypothèses anciennes ou nouvelles, le premier élève venu, ayant à traduire les mots en question, et connaissant le simple *árvan*, à côté duquel on peut très légitimement[1] supposer une autre forme *arva*, aurait naturellement trouvé l'explication des mots en question : *árvan* signifiant « cheval », *anarvá* et *anarván* doivent signifier « sans cheval ». Essayons de ce sens. L'épithète est appliquée aux Maruts, I, 37, 1, cf. VI, 48, 15; or nous apprenons par le vers VI, 6, 7, que le « chemin[2] » des Maruts peut être « sans chevaux » *anaçvás*, c'est-à-dire qu'ils peuvent voyager sans chevaux. Elle l'est aussi à Indra, IV, 17, 20, à Indra combattant, VII, 20, 3; VIII, 81, 8; X, 99, 3, cf. 61, 13 : or le vers V, 31, 5 dit, non moins formellement, des roues lancées par Indra contre les Dasyus qu'elles étaient « sans chevaux » *anaçvâsas*. Mais, dira-t-on, Indra a pourtant des chevaux ! Sans doute ! Mais il plaît de temps en temps aux Rishis, particulièrement quand ils veulent exalter sa puissance, de dire qu'il ne s'en est pas servi pour accomplir ses exploits. C'est ainsi que les dieux sauvent et font triompher par leur puissance, l'homme même et le char « qui n'ont pas de cheval », à volonté *anar-*

23) *anarván* par *a-pratyṛita*, mot dénué de sens en sanscrit, ou en tout cas n'ayant pas celui d'« irrésistible » ou de « qui ne trouve pas de résistance », mais forgé, ou détourné de son sens pour fournir une explication de *anarván* par la racine *ar*.

[1] Cf. *ṛikvá* et *ṛíkvan*, *ṛibhvá* et *ṛíbhvan*, *takvá* et *tákvan*, *raṇvá* et *ráṇvan*, *çikvá* et *çikvan*, *vákva* et *vákvan*.

[2] Et non le char : *yâma*, voir ce mot.

vánam, I, 136, 5, cf. 94, 2, ou *anaçvám*, I, 112, 12. De même le butin *anarván*, II, 6, 5, est celui qu'on conquiert ou qu'on rentre chez soi sans chevaux, toujours grâce au secours des dieux : le don d'Aditi est *anarvá*, I, 185, 3, c'est-à-dire arrive aux hommes sans être traîné par des chevaux. L'hymne de louange qui porte Indra comme un char est *anarván*, I, 51, 12, c'est-à-dire roule sans être traîné par des chevaux : c'est ainsi qu'au vers IV, 36, 1, le char mystique représentant le sacrifice est « sans chevaux », *anaçvá*. Il est naturel que, comme la prière, le « maître de la prière », c'est-à dire Brahmaṇas pati ou Bṛihaspati soit aussi qualifié de *anarván*, I, 190, 1; VII, 97, 5. Plus généralement, on doit comprendre maintenant qu'une épithète signifiant « sans cheval », c'est à-dire en somme « qui n'a pas besoin de chevaux », ait pu être appliquée aux dieux en général, I, 190, 6; X, 36, 11; X, 65, 3, et particulièrement à Savitar, V, 49, 4, à Aditi et aux Âdityas, II, 40, 6; VII, 40, 4; X, 92, 14, cf. V, 51, 11; VIII, 31, 12, ces dieux mystérieux « dont le chemin ne peut être aperçu des hommes », I, 105, 16. Les chemins mêmes des Âdityas reçoivent l'épithète *anarván* au vers VIII, 18, 2 : mais nous avons bien vu le chemin des Maruts, dieux parfois mystérieux aussi, recevoir l'épithète *anaçvá* au vers VI, 66, 7. Le parallélisme des emplois de ces deux mots se poursuit jusqu'au bout et paraît concluant. Le vers I, 164, 2, d'après lequel un seul cheval à sept formes traînerait la roue « sans cheval » *anarvá*, n'a pas besoin

d'être raisonnable, puisqu'il fait partie d'une série d'énigmes. Enfin le vers X, 61, 5, où le *méchant père* (Voir *Religion védique*, II, p. 109) reçoit la même épithète, sans doute en qualité de personnage mystérieux, fournit l'explication du vers I, 116, 16, où il est dit que les Açvins ont rendu la vue à Ṛijrāçva aveuglé par le méchant père (*Ibid.*, III, p. 6) « chez celui qui n'a pas de cheval ».

án-arçani.

Nom de démon, VIII, 32, 2. S'il est, comme on ne peut guère en douter, apparenté à *anarça*, contenu dans le composé *ánarça-rāti*, c'est-à-dire s'il a étymologiquement un sens favorable, il pourra être rapproché, à cet égard, de *pipru* (*Religion védique*, II, p. 349).

án-avapṛigṇa.

Cette épithète des tissus dont se revêt l'être mythologique célébré au vers I, 152, 4, n'a pas la signification vague de « non séparé ». Le rapprochement du substantif *avaprajjana*, désignant la fin, le bord extrême du tissu, suggère plutôt l'idée de « non achevé, non arrêté ». Le vers fait partie d'une série d'énigmes. Le personnage en question se revêt de tissus tendus, *vitatā*, apparemment sur le métier, et non achevés, non arrêtés, *ánavapṛigṇa* : ces tissus sont sans doute les prières, les sacrifices, dont la trame n'a pas de fin, qui se continuent sans cesse. On sait que les prières, en particulier, sont des vête-

ments qui servent à parer les dieux (*Religion védique*, II, p. 268, et Index II, au mot *vêtement*).

anavabravá.

Épithète, non d'Indra[1] comme le dit M. Grassmann, mais de Manyu, la colère personnifiée, X, 84, 5. Paraît signifier, non pas « dont on ne peut dire rien de mal[2] », mais « qu'on ne peut écarter ou apaiser par des paroles »; cf. l'emploi de la racine *yaj* avec *áva* d'une part, et de l'autre les mots *apavaktár, anapavācaná*[3]. Cf. aussi ci-dessous *anavāyá.*

anavabhrá-rādhas.

Signifierait, selon M. Roth et M. Grassmann, « qui fait des dons durables ». Mais pourquoi cette épithète n'est-elle appliquée qu'aux Maruts, divinités de caractère équivoque, tantôt bienveillantes, tantôt malveillantes comme leur père Rudra? Au vers I, 166, 7, elle est précisément rapprochée d'une autre, *alātṛiṇá*, qui n'est employée que deux fois, la seconde fois comme épithète du démon Vala. Il se pourrait donc que *anavabhrárādhas* signifiât, conformément au sens ordinaire et naturel de la racine *bhar* avec *áva*, « dont les dons ne descendent pas, sont difficiles à faire descendre; avares de leurs dons ». Pour *skam-*

[1] La comparaison avec Indra porte évidemment sur *vijeshakṛít* « qui donne la victoire ».

[2] Quoique ce sens pût être appuyé, je m'empresse de le reconnaître, sur l'emploi réel des racines *vac* et *vad* avec *áva.*

[3] Cf. aussi A. V., VI, 42, 1 et 2 : *áva manyúm tanomi te.*

bhá-deshṇa, également rapproché de ce mot au vers I, 166, 7, v. *s. v.*

an-avasá.

N'a pas pour second terme un mot *ávasā* « repos », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, par la raison que ce mot n'existe pas[1]. Le second terme du composé est *avasá*, auquel M. Roth et M. Grassmann donnent le sens de « nourriture ». Il désigne en tout cas quelque chose d'utile en voyage, *Çat. Br.*, II, 6, 12, 17; or dans le seul passage où figure notre composé, VI, 66, 7, il s'agit justement du « chemin »[2], c'est-à-dire du voyage des Maruts, qui, grâce à la puissance merveilleuse de ces dieux, s'accomplit « sans cheval, sans cocher, sans rênes » et « sans *avasá* » : c'est l'évidence même.

án-avasyat.

N'est pas neutre « ne se reposant pas », mais actif, et gouverne l'accusatif *ártham* dans son seul emploi au vers IV, 13, 3 : « ne cessant pas leur travail ».

án-avahvara.

Employé une seule fois, sous la forme *ánavahvaram*, au vers II, 41, 6. Cette forme serait, selon M. Roth et M. Grassmann, l'accusatif d'un adjectif

[1] La forme *ávasām*, au vers IV, 23, 3, est le génitif pluriel de *ávas*, désignant probablement les offrandes auxquelles Indra fait attention, *veda*, cf. 4.

[2] Et non du char, *yáma*, cf. p. 189, note 2.

pris substantivement « celui qui ne trompe pas ». Mais il se pourrait aussi que le verbe *sacete* fût neutre « ils vont ensemble », cf. A. V. VI, 42, 1 et 2, et que *ánavahvaram* fût un adverbe signifiant « sans avoir à craindre de tromperie » : l'adjectif aurait signifié « qu'on ne peut écarter, *áva*, par la tromperie », (cf. ci-dessus, *anavabravá*, et ci-dessous *an-avāyá*). Cette interprétation est à peu près celle de Durga, dans son commentaire sur le Nirukta.

an-avāyá.

Épithète de la haine des dieux (contre l'impie), VII, 104, 2. Signifie, non pas « qui ne cesse pas », mais « qu'on ne peut détourner par des supplications ». Ce sens, que l'emploi de la racine *i* (à l'intensif) avec *áva*, I, 24, 14, rend *évident*, semble avoir été d'abord reconnu par M. Roth qui traduisait « unversöhnlich » : il m'est impossible de comprendre pourquoi M. Grassmann et M. Roth lui-même (sous *avāya*, et dans le dictionnaire abrégé) l'ont abandonné. Cf. encore *anavabravá*.

án-açvadā.

Cette épithète de la montagne céleste, V, 54, 5, a, non pas le sens *vague* et insignifiant de « qui ne donne pas de chevaux », mais le sens *précis* de « qui ne donne pas, qui retient *le cheval* »; il s'agit du cheval mythique, soleil ou éclair.

ánashṭa-paçu.

Epithète de Pūshan, le dieu qui fait retrouver les

objets, et particulièrement les troupeaux perdus ou cachés (*Religion védique*, II, p. 421). Ne signifie pas seulement « qui ne perd rien de son troupeau », mais « qui empêche les troupeaux de se perdre ».

ánashṭa-vedas.

Même observation : « qui empêche les trésors de se perdre ».

an-asthán.

Je crois avec M. Grassmann, contre l'opinion de M. Roth, que c'est bien ce mot au nom. masc., et non *anasthá* au nom. fém., qui figure au vers I, 164, 4 (Voir *Religion védique*, II, p. 99).

aná.

Selon M. Grassmann, signifie « car » : cette signification serait particulièrement claire aux vers X, 94, 3 et 4. J'avoue que la question me paraît beaucoup plus obscure, et je suspends mon jugement.

an-āgá.

« Qui ne vient pas ». A supprimer : la forme *anāgás*, en dépit de la différence d'accentuation, a le même sens que *ánāgas* (v. l'index de l'Atharva-Veda, *s. v.*). L'auteur du vers X, 165, 2, demande que l'oiseau, messager de la mort, reste inoffensif. Le mot *ánāgas* en effet a ce sens aussi bien que celui de « sans péché ». Voir *āgas*. C'est d'ailleurs l'interprétation de M. Roth dans le dictionnaire abrégé.

ăn-ānubhūti.

Signifierait « indifférence ». M. Roth arrivait à ce sens par l'idée d'« inattention », M. Grassmann par celui de « manque de dévotion ». La première idée serait au moins à peu près conforme à l'un des sens classiques de *bhū* avec *ánu*. M. Grassmann appuie sans doute la seconde sur le sens de « jemandem zustreben » qu'il attribue à la même combinaison pour deux passages du Ṛig-Veda : mais aux vers I, 173, 8 et VII, 31, 9, il est dit en réalité, selon le seul sens védique de *bhū* avec *ánu*, que les gouttes de Soma, que toutes les vaches agréables, c'est-à-dire encore les offrandes ou les prières, « atteignent » Indra, « arrivent jusqu'à lui ». Je crois donc que *ánānubhūti* est proprement « le fait de ne pas atteindre, de ne pouvoir faire arriver son offrande jusqu'aux dieux », et désigne le sacrifice inefficace, sans mauvaise volonté de la part de celui qui l'offre. Il est dit au vers VI, 47, 17, qu'Indra rejette ces sacrifices. Le passage est justement un de ceux, très rares d'ailleurs, où ce dieu est présenté sous un aspect malveillant : il abandonne ses anciens amis pour de nouveaux. Ajoutons qu'il n'y avait aucune nécessité, même en adoptant le sens d'« indifférence », de supposer ici un passage du sens abstrait au sens concret, ou que du moins ce passage pouvait s'expliquer par une figure n'impliquant nullement une modification du sens usuel. M. Roth est allé plus loin encore dans le dictionnaire abrégé, en n'admettant plus

pour notre mot d'autre sens que celui de « désobéissant, impie ».

án-ābhū.

Ne signifie pas « désobéissant » par la raison que *ābhú* ne signifie pas « obéissant ». Le mot simple signifie, conformément aux emplois de *bhū* avec *ā́* (voir *bhū*), « qui s'accroît, qui devient adulte, vigoureux »; il s'emploie comme épithète des chants, des prières, I, 64, 1, qu'il paraît aussi désigner quand il est employé seul, *ibid.*, 6, et 56, 3; V, 35; 3 : au vers I, 51, 9, *ánābhū* désigne, par opposition à *ābhú* « celles qui ne sont pas vigoureuses », les incantations de l'ennemi sans doute, par opposition aux prières du suppliant. Le renvoi du dictionnaire abrégé à la *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, I, 8, 5, est sans doute un *lapsus :* le mot qui se rencontre dans ce passage est *an-ābhu* « non avare ».

an-āmṛṇá.

« Unbekämpfbar, unverleztlich ». C'est sans doute cela en gros : mais ne pourrait-on pas préciser davantage? Le rapprochement de *āmarītár*, IV, 20, 7, et de *āmúr*, particulièrement aux vers IV, 31, 9; VIII, 24, 5, semble montrer que la racine *mar* (*mṛiṇ*) avec *ā́* désigne de préférence l'acte de ceux qui voudraient empêcher les dons d'Indra de se répandre sur ses suppliants, l'acte des calomniateurs peut-être, ou tout au moins, au propre, des « rongeurs » : c'est le sens que doit donner à la racine

mar « broyer » le préfixe *á* « attaquer en broyant, commencer à broyer ». Indra *anāmṛṇá*, I, 33, 1, serait donc Indra contre lequel les rongeurs ne peuvent rien : justement, dans le même passage, on lui demande cette richesse, ces dons que les rongeurs, *āmúras*, ne peuvent l'empêcher de faire aux mortels.

án-āyata.

Épithète du soleil dans un passage, IV, 13, 5 (= 14, 5), où le poète s'étonne que l'astre ne tombe pas du haut du ciel. M. Roth et M. Grassmann le traduisent « non appuyé, non lié ». Ce sens conviendrait sans doute au contexte, où se trouve encore l'épithète *ánibaddha* « non attaché »; et, en fait, c'est du contexte seul qu'on a pu le tirer, car les sens connus de la racine *yam* avec *á* ne l'auraient jamais suggéré. Mais c'est vraiment se contenter trop facilement. *ā-yam* signifie « amener » : le soleil ne tombe pas, bien qu'il ne soit pas attaché, et qu'il ne soit pas non plus « amené », cf. I, 130, 2, par quelque attelage ailé. Car ici le poète oublie, volontairement sans doute, le mythe des chevaux du soleil : « En vertu de quelle nature, à lui propre, va-t-il ainsi ? Qui l'a vu ? »

an-āçastá.

Signifie, comme l'enseignait d'abord M. Roth, « sans espérance », et non « sans gloire » comme le veut M. Grassmann. Il m'est impossible de comprendre la correction du dictionnaire abrégé : « en

qui on ne peut se fier ». Le verbe *ā-çaṃs* est beaucoup plus souvent neutre que transitif, et le sens passif ne peut convenir au seul emploi connu de notre mot, I, 29, 1.

án-āçīrdā.

Ce composé, employé une seule fois, X, 27, 1, renferme le mot *āçir* plutôt que le mot *āçis*. On ne dit guère, que je sache, même dans le Ṛig-Veda, « *donner* une prière », ni surtout « *donner* un souhait, *āçis* », pour « prier » : on peut très bien dire au contraire donner la libation désignée par le mot *āçir*, et « celui qui ne donne pas la libation » sera une désignation tout aussi naturelle de l'impie. M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, tire une interprétation moins invraisemblable de *āçis* « souhait » : « qui ne remplit pas les souhaits ».

an-irá.

Cette épithète de la parole, IV, 5, 14, n'a pas le sens vague de « sans suc, sans force ». Si *irā* signifie « breuvage, libation », et désigne particulièrement le lait, si l'épithète *irāvatī* « douée d'*irā* » est donnée indifféremment à la vache, V, 69, 2, et à la parole sacrée, V, 63, 6, identifiée ou non à la voix du tonnerre, rien n'est plus simple que de rapprocher l'épithète *anirá* de l'épithète *ádhenu* (voir ce mot) et d'admettre que la parole des impies a été appelée une parole « mauvaise laitière », ce qui nous ramène

toujours, mais plus sûrement, au sens de « stérile, inféconde ».

án-irā.

Ce mot, étant rapproché de *kshúdh* « la faim », VIII, 49, 20, aussi bien que de *ámīvā* « la maladie », me paraît avoir, non pas le sens vague de « faiblesse », mais celui de « disette de lait ». Voir le précédent.

ánīka.

Le sens primitif de ce mot est-il réellement « visage »? Oui, ou plutôt le sens de « visage » viendrait lui-même de celui de « bouche », si la véritable étymologie était celle qui part de la racine *an* « souffler, respirer ». M. Bréal en a proposé une autre (*Mémoires de la Société de linguistique*, I, p. 405), qui me paraît plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, le mot désigne essentiellement dans la langue védique le côté par où, l'aspect sous lequel une chose se présente. Le sens de « visage », qui est possible en soi, et qu'on reconnaît au mot correspondant en zend, ne s'impose nulle part[1]. S'il existait réellement, il n'y aurait aucune raison de reculer devant les passages qui nous représenteraient le sacrificateur « allu-

[1] Au vers VII, 36, 1 de l'Atharva-Veda, le rapprochement de *akshyau* peut faire illusion; en réalité c'est à *saṃkāça*, du composé *mádhusaṃkāçe*, que répond *ánīkam* : « Nos yeux ont l'apparence de liqueurs enivrantes (nous enivrent mutuellement), et l'*aspect sous lequel* nous nous montrons (l'image de notre situation réciproque), c'est l'onction qui nous a unis ». Sur *samáñjanam*, cf. *Journal*, octobre-décembre 1883, p. 490.

mant le visage d'Agni», VII, 1, 8; X, 69, 3, plutôt que devant ceux où il aurait été dit simplement que «le visage d'Agni brille quand il a été allumé», IV, 5, 15, cf. 12, 2. Ces pudeurs, ces effarouchements devant la hardiesse incohérente des figures védiques m'étonnent toujours.

Mais en fait de sens précis et *concrets*, les seuls qui soient parfaitement établis pour le mot *ánīka* sont celui de «pointe» d'une flèche, parfaitement clair dans les passages que M. Roth emprunte aux Brāhmaṇas, et celui d'«armée» qui est courant dans le sanscrit classique. Le premier peut servir à expliquer l'épithète *çatā́nīka*[1] des traits d'Indra, Vâl., 2, 2; cf. 1, 2, mais non (par la substitution supposée de l'idée de tranchant à celle de pointe) le vers V, 48, 4, où le génitif *paraçós* «de la hache» dépend, non de *ánīkam*, mais de *rīti*, ni le vers IV, 23, 7, où Indra est représenté aiguisant, non ses armes, mais les propres «formes» sous lesquelles il se manifeste : il n'y a pas de métaphore plus banale dans les hymnes (voir *çā*); de même, si l'épithète *sv-anīka*, appliquée à Agni, signifie simplement «qui a un bel aspect», il n'y a pas de raison pour donner à l'épithète *tigmā́nīka*, appliquée au même dieu, I, 95, 2, un sens autre que «dont l'aspect, dont la forme est aiguisée». Quant au sens d'«armée», ou à un sens plus primitif de «rang», qui paraît se rencontrer dans l'Atharva-Veda, V, 21, 8 et 9; VI, 103, 3, on peut

[1] Qui autrement aurait pu s'entendre «prenant cent formes».

être tenté de le reconnaître dans un certain nombre de passages du Ṛig-Veda où *ánīka* est construit avec un génitif pluriel désignant les Maruts, les vaches célestes, etc.[1]. Mais de même que *ápīvṛitam usríyāṇām ánīkam*, I, 121, 4, pourrait bien signifier « la forme cachée des vaches », comme *gúhyaṃ nâma gónām*, V, 3, 3, et de même que *nâma marútām*, VIII, 20, 13, ou *mârutam*, VII, 57, 1, par exemple (cf. *dhâma mârutam*, *Religion védique*, III, p. 211 en note), tout en désignant la troupe des Maruts, ne signifie proprement que « la nature, l'essence des Maruts », il serait bien possible que *marútām ánīkam* signifiât simplement « la forme sous laquelle se manifestent les Maruts ». En tout cas, le vers VIII, 85, 9, où cet *ánīka* des Maruts est appelé « une arme aiguisée », cf. A. V., IV, 27, 7, confirme l'interprétation métaphorique qui a été donnée tout à l'heure du vers IV, 23, 7.

Dans un bon nombre de cas, l'équivalence du mot *ánīka* et des mots qui expriment l'idée des formes, des manifestations diverses d'un même être mythique, *rūpá*, *nâman*, *dhâman*, etc., est évidente. Il sert à opposer la forme céleste du feu à sa forme terrestre, II, 35, 11; V, 2, 1, et à exprimer le partage primitif du feu entre les foyers des divers sacrificateurs, VII, 1, 9, cf. III, 19, 4. Il faut remarquer

[1] C'est par un *lapsus* évident que M. Grassmann a rangé sous ce chef le vers I, 115, 1 où le soleil est appelé « la forme sous laquelle se manifestent les dieux », ou, si l'on veut, le « visage des dieux », cf. A. V., XIII, 2, 34.

particulièrement ses emplois à l'instrumental singulier, II, 9, 6, ou pluriel, pour désigner les formes sous lesquelles Agni opère en telle ou telle circonstance, toutes ses formes, IV, 10, 3; VII, 8, 5, ou, en particulier, « ses formes *domestiques* », III, 1, 15. L'épithète *purv-anīka*, appliquée à Agni, signifie pareillement « qui a beaucoup de formes »[1].

Notre mot sert encore à exprimer l'idée qu'un être ou un phénomène déterminé est la manifestation particulière d'un autre être, cf. VII, 88, 2, ou même d'une idée tout à fait abstraite : l'aurore est la manifestation d'Aditi, I, 113, 19; le soleil est la manifestation de la loi, VI, 51, 1[2]; Agni est l'aspect sous lequel se manifestent les sacrifices, X, 2, 6. Le vers V, 76, 1 peut s'entendre aussi en ce sens qu'Agni est la manifestation des aurores (qu'il annonce lorsqu'il brille le matin). On dit aux feux : « Protégez-nous *raúdrenánikena*, sous la forme de Rudra (et sous le nom de Sagara) », V. S., V, 34.

Il est donc possible, quoi qu'en dise M. Ludwig dans son commentaire, d'expliquer le vers VII, 4, 3, sans prendre le locatif du mot très connu *saṃsád* « assemblée » comme un infinitif jouant le rôle de verbe personnel : « Agni », l'Agni céleste ou universel, « a brillé dans l'assemblée sous la forme,

[1] Cf. encore *try-anīká*, III, 56, 3, *cátur-anīka*, V, 48, 5 : j'ai bien peur qu'il ne faille renoncer pour ce dernier au sens de « qui a quatre visages », c'est-à-dire « qui fait face de quatre côtés », que j'avais moi-même accepté, *Religion védique*, III, p. 131.

[2] Sur ce passage, nouveau *lapsus* de M. Grassmann.

ánīke, de ce dieu que les mortels ont saisi et qui aime à se laisser prendre par eux », c'est-à-dire « du feu terrestre, du feu du sacrifice ».

Ce passage nous donne la clef de plusieurs autres où le mot *ánīka* est employé pareillement au locatif (comme le mot *rūpá* au vers I, 164, 6), et pour plusieurs desquels M. Grassmann a proposé, non sans hésitation et faute de mieux, un sens équivalent à celui du latin *coram*. En fait, ce sens ne pourrait guère convenir qu'au vers VIII, 63, 4, pour lequel justement il n'était pas indiqué dans le lexique, et qui d'ailleurs s'explique très bien sans lui : « l'aspect, la forme d'Agni » équivaut à « Agni » tout court, et le locatif n'est pas plus surprenant qu'au vers IV, 32, 12 et en beaucoup d'autres passages : on dit de ceux qui prospèrent par la faveur d'un dieu, qu'ils prospèrent « en lui ». Mais aux vers IV, 58, 11; VI, 47, 5, *ánīke* paraît bien signifier « sous la forme de » : le beurre, *ghṛitá*, figure mythique des eaux du ciel, a été apporté dans le combat (d'Indra, je suppose), précisément « sous la forme » des eaux; Soma, substitué à Indra, a trouvé l'océan céleste « sous la forme » des aurores, dont l'apparition est en effet si souvent comparée à l'épanchement des eaux (*Religion védique*, I, 313-314).

Au vers IX, 97, 22, la parole sacrée est représentée opérant « sous la loi de l'aîné », c'est-à-dire dans le ciel qu'habite l'aîné du Soma terrestre, et « sous la forme du *kshú* ». Le mot *kshú*, que son sens étymologique soit ou non « nourriture », est évidem-

ment, d'après les emplois de *kshamánt* et ceux de *purukshú*, un des mots innombrables qui désignent dans la langue védique les dons du ciel, et particulièrement la pluie : or les eaux, ou la voix du tonnerre qui en sort, correspondent dans le ciel à la parole sacrée. Tout cela est compliqué sans doute; mais ce n'est pas moi qui crée cette complication, et ce n'est pas ma faute si, en dehors de mon « système », on n'a su trouver pour expliquer ce passage que des fantaisies telles que « im Sitz der Speise », ou des énigmes comme « an der Nahrung Spitze »[1].

Reste le vers VIII, 91, 13 : ici, M. Grassmann lui-même a trouvé commode de traduire *vāyór ánīke* « in Sturmes Drang ». J'arrive à peu près au même résultat, mais sans coup de force, et par une interprétation conforme aux précédentes : les chants s'élèvent vers Agni « sous la forme du vent », pareils aux vents : la comparaison est banale (*Religion védique*, I, p. 279, 291, 309).

1. *ánu.*

L'usage adverbial de cette particule, dans le sens de « ensuite », assez mal établi pour la littérature classique, l'est encore moins pour le Ṛig-Veda. M. Roth lui-même, après l'avoir admis (article *ánu*) pour le vers X, 27, 17, l'a abandonné de fait en ci-

[1] Ou encore des analyses grammaticales comme celle qui fait de *dyukshos*, la leçon du Sāma-Veda, le génitif duel d'un composé de *dyu* et de *ksham!* Il est clair que *dyakshu* équivaut à *kshu*, et insiste seulement sur la nature céleste des eaux.

IMPRIMERIE NATIONALE.

tant le même passage sous *as* accompagné du préfixe *ánu*, et M. Grassmann a reproduit les deux attributions sans en remarquer la contradiction. Au vers IX, 86, 42, il est impossible de séparer *ánu* de *dyúbhiḥ*, cf. *ánu dyū́n* et *úpa dyúbhiḥ* « de jour en jour, pendant de longs jours ». Si *ánu* y est adverbe, il signifiera en tout cas, non pas « ensuite », mais « avec suite, d'une façon suivie ». Aussi bien M. Grassmann, par une nouvelle contradiction, semble-t-il admettre sous *div* la combinaison qu'il niait de fait sous *ánu*. — Il y aurait beaucoup à dire sur la répartition des nuances de sens, réelles ou tout au moins possibles, de la préposition entre ses différents emplois : mais ce n'est pas, selon moi, affaire de lexique. Je remarquerai seulement qu'aux vers I, 37, 9; 141, 9; IV, 22, 7, *ánu* ne régit pas *sīm* (voir ce mot) mais *yát*.

2. *ánu.*

Voir *Religion védique*, II, p. 359-360.

ánu-gāyas.

Cette épithète du char des Açvins, VIII, 5, 34, doit signifier, non pas « suivi par les chants », mais « docile aux chants, aux prières ». (Manque dans le dictionnaire de Pétersbourg, et aussi dans l'abrégé.)

án-uditu.

Signifie « non encore prononcé » tout simplement, cf. A. V., V, 1, 2. Le sens de *nefandus* repose sur

une fausse interprétation du vers X, 95, 1 (Voir *Religion védique*, II, p. 95).

anudéyī.

Voir la note de M. Ludwig, dans son commentaire sur l'hymne X, 85, 6. Mais aux vers X, 135, 5 et 6? La question me semble encore bien obscure.

anubhartṛí.

Au féminin *anubhartrī*, cette épithète de la voix céleste des Maruts, répondant à la prière des hommes, I, 88, 6, signifie peut-être « qui nourrit après » : la prière a nourri les Maruts, et ensuite le tonnerre, en répondant les eaux du ciel sur la terre, nourrit les hommes, cf. I, 164, 51.

anubhūti.

Voir *ánānubhūti.*

anushṭubh.

Peut très bien être le rythme de ce nom au vers X, 124, 9, comme au vers X, 130, 4.

anu-shvadhám.

Signifie étymologiquement, non pas « selon la volonté propre », mais « selon la nature propre » (Voir *Religion védique*, III, p. 210, en note).

anusphurá.

Voir *sphur* avec *ánu*.

án-ūrdhvabhās.

« Dessen Licht nicht in die Höhe strebt » n'a pas grand sens. Ce mot, désignant l'ennemi vaincu par l'homme pieux, V, 77, 4, signifie évidemment « chez lequel la clarté (d'Agni, voir *bhás*) ne s'élève pas », c'est-à-dire « qui n'allume pas le feu sacré », en d'autres termes, « qui ne sacrifie pas ».

án-ūrmi.

Un cheval, *vājin*, « sans vague », VIII, 24, 22, dans le sens de « qui ne fait pas de faux pas », n'a pas du tout l'air d'une métaphore védique. Je crois plutôt que le cheval sans vague est le Soma « non mouillé, non encore mêlé à l'eau », *ánapta*, IX, 16, 3. La construction est difficile : *yámam*, s'il n'est pas déjà un gérondif en *am*, ne peut guère être qu'un infinitif, cf. I, 73, 10; II, 5, 1; III, 27, 3, dépendant d'un verbe sous-entendu, tel que « va » : « Va conduire le cheval non encore mouillé », c'est-à-dire fais couler le Soma sur le tamis, cf. IX, 16, 3.

an-ṛksharā.

Ce mot signifierait « sans épines » selon le Nirukta, IX, 32, dont l'interprétation est suivie par M. Roth et par M. Grassmann. En réalité les commentateurs hindous ignoraient le sens de ce mot, puisqu'un autre, cité par M. Roth lui-même dans ses *Erläuterungen* sur le Nirukta, p. 132, le divise ainsi : *a-nṛkshara*. C'est une étymologie substituée à une autre

étymologie (la racine *arch* du Nirukta). Il me paraît beaucoup plus probable que le second terme du composé est un mot *ṛkshara* équivalent à *ṛiksha* « ours », à moins que le suffixe dérivatif *ra* n'ait été ajouté seulement au composé, comme il l'a peut-être été dans *a-çrī-rá*. On demande que la terre, I, 22, 15, et particulièrement que les chemins, I, 41, 4; II, 27, 6; X, 85, 23, soient « sans ours », cf. VIII, 24, 27 (et voir sous *ṛiksha*), comme on demande ailleurs qu'ils soient « sans loup », *avṛiká*, VI, 4, 8. L'épithète *avṛiká* est même devenue banale pour la sécurité qu'on doit à la protection des dieux, I, 48, 15 et *passim*.

án-ṛita.

Voir *Religion védique*, III, Index I, sous *ṛita*.

ánṛita-deva.

Signifie, non pas précisément « qui adore les faux dieux », mais « qui a commerce avec les démons, qui prend pour dieux ceux qui ne sont pas *ṛitā́van* » (voir ce mot). M. Grassmann a eu tort de reprendre le sens de « mauvais joueur », que M. Roth avait assez vite abandonné (sous *devá*), après l'avoir le premier proposé : il n'existe pas de mot *devá* tiré de la racine *dīv* « jouer » (voir *antidevá*).

an-ená.

A supprimer : « sans attelage de cerfs » ou de « biches » serait *an-etá* ou *an-ent*. La forme *anenás*, VI,

66, 7, doit être l'accusatif neutre du mot suivant, pris adverbialement, cf. *adveshás*, V, 87. 8.

an-enás.

Ce mot signifie-t-il « sans péché » ou « qui ne cause pas de mal » ? Le second sens, qui concorderait avec celui que j'ai adopté pour *ádbhutainas*, serait possible, non seulement quand le mot est appliqué aux dieux, mais quand il est appliqué au sacrifiant, VII, 86, 4 : il serait alors à peu près synonyme de *arakshás.*

an-ehás.

Selon M. Roth et M. Grassmann, ce composé, dont le second terme est évidemment formé de la racine *īh* « désirer », signifierait, tantôt « élevé au-dessus de tout désir, incomparable », tantôt « protégé contre tout désir, sûr ». Les deux sens, d'une part sont cherchés bien loin, d'autre part sont bien différents l'un de l'autre. Je crois que le mot n'a qu'un sens, et que ce sens est indiqué avec une grande précision au vers I, 129, 9, où le chemin que suit Indra est appelé à la fois *anehás* et *arakshás*. La seconde épithète signifie proprement « sans Rakshas, sans démon », et par suite « qui ne nuit pas ». Ce dernier sens convient parfaitement à *anehás*. Il lui convient étymologiquement, si on admet que la racine *īh* « désirer », avec un préfixe *ā* (*ā* + *īhas*), prend le sens de « en vouloir à ». Il lui convient aussi dans tous ses emplois, d'abord comme épithète d'un

chemin, VI, 51, 16 (cf. VIII, 58, 16); V. S., IV, 29, comme nous venons de le voir, puis comme épithète d'un char divin, appelé en même temps *vidveshas* «sans haine», VIII, 22, 2 (cf. aussi VIII, 58, 16), des divers dieux, III, 9, 1; X, 61, 12 et 22 (où *anehásas* est un génitif dépendant de *te*), Vâl., 1, 4; 2, 4, et particulièrement du ciel et de la terre, X, 63, 10, appelés en même temps «propices, *çivé*», VI, 75, 10, et des Ādityas, VIII, 18, 5, enfin et surtout des rites du sacrifice, I, 40, 4, des hymnes, III, 51, 3, de la formule I, 40, 6, qu'on appelle également ailleurs *arakshás* «non démoniaque», V, 87, 9; VII, 85, 1, pour l'opposer à l'incantation perfide, et par suite des sacrifiants eux-mêmes, VIII, 45, 11. Tout au plus pourra-t-il être nécessaire quand la même épithète est appliquée aux dons, aux faveurs des dieux, et particulièrement d'Aditi et des Ādityas (ou est prise substantivement pour désigner ces dons), I, 185, 3; V, 65, 5; VI, 50, 3; VIII, 18, 21; 47, 1; 56, 12, cf. VIII, 31, 12, d'en nuancer légèrement la signification dans le sens affirmatif, et de traduire littéralement, non plus «qui ne nuit pas», mais «qui comprend l'exemption de tout mal»; c'est ainsi que l'épithète *anamīvá* «sans maladie», par exemple, appliquée au terme vague de «richesse», III, 16, 3, éveille l'idée d'un bien qui «consiste dans l'absence de maladie».

Mon interprétation du mot *anehás* est entièrement confirmée par ses emplois dans l'Atharva-Veda et dans le Çatapatha-Brāhmaṇa. Au vers VI, 84, 3 de

l'Atharva-Veda, on demande à Nirṛiti, la destruction personnifiée, de « détacher les liens » et d'être *anehás* (*anehá* au nominatif), c'est-à-dire « inoffensive ». Dans le Çatapatha-Brāhmaṇa, I, 5, 1, 17, la formule *aditaye syāmānehasaḥ* rappelle inévitablement la formule analogue du Ṛig-Veda où figure le mot *ánāgas* « innocent », V, 82, 6.

ánta.

Il est vrai de dire que ce mot signifie limite, extrémité, non seulement d'une longueur, mais aussi d'un espace (au propre et au figuré, voir particulièrement I, 52, 14; V, 15, 5) : il serait plus précis d'ajouter qu'il a dans le Ṛig-Veda le second sens beaucoup plus souvent que le premier (qui ne se rencontre guère qu'aux vers IV, 1, 11, et IV, 16, 2). Le sens de « bord » est particulièrement clair au vers X, 111, 8, où le bord des eaux est opposé à leur surface et à leur fond. « Le bord » ou « les bords » du ciel ou de la terre, ce sont leurs extrémités les plus lointaines; nulle part il ne paraît nécessaire de s'en tenir à la ligne apparente où se rencontrent le ciel et la terre, c'est-à-dire à l'horizon : quant aux « deux extrémités » de l'atmosphère, V, 47, 3, ce sont, si je ne me trompe, le ciel et la terre eux-mêmes, et au vers X, 82, 1, les « premiers bords » qui ont été fixés par Viçvakarman, après quoi le ciel et la terre ont été étendus (comme un tissu, cf. III, 6, 5 et *passim*), représentent, non pas directement l'orient, mais le commencement du tissu. C'est au contraire la fin du

tissu, et non, comme le pense M. Grassmann, la fin du temps, que les anciens sacrificateurs n'ont pas atteinte, I, 179, 2 : car le tissu du sacrifice est un tissu sans fin (voir *ánavapṛigṇa*). En revanche, il ne s'agit pas, au vers I, 37, 6, d'un bord de tissu, mais de l'extrémité du ciel et de l'extrémité de la terre, que les Maruts « secouent » : car ces dieux ébranlent les deux mondes, I, 64, 3; VII, 57, 1. Enfin, on comprend que « au bord du feu » signifie « auprès du feu », X, 34, 11 : on comprendrait moins bien que « du bord » (absolument) signifiât « de près » : au vers I, 30, 21, les ablatifs *ántāt* et *parākā́t* doivent sans doute être construits avec le vers suivant : c'est l'aurore qui vient « du bord, de loin », c'est-à-dire de l'extrémité du ciel, cf. III, 61, 4.

ántama.

N'est pas à rapprocher, au moins directement, de *ánta*, mais bien de *ántara*. Ce mot n'a que le sens du mot latin correspondant *intimus*, le sens figuré dans la plupart des passages, le sens propre au vers I, 27, 5 : les biens supérieurs et intermédiaires opposés à la richesse intérieure, c'est-à-dire à la richesse de la maison ou du domaine, sont, comme en tant d'autres passages, les trésors du ciel et de l'atmosphère, c'est-à-dire, au moins à l'origine de la formule, la lumière et la pluie.

antár.

N'est pas pris au figuré au vers X, 124, 4 : Agni

sort bel et bien *du sein* du père Asura (Voir *Religion védique*, II, p. 99), du ventre de l'Asura, comme il est dit ailleurs, III, 29, 14. Il n'y a véritablement figure qu'au vers VII, 86, 2; encore continuerais-je à traduire « dans le sein », et non simplement « en compagnie de Varuṇa ».

ántara.

Ce mot, dans le Ṛig-Veda, n'a pas plus que *ántama* le sens de « voisin ». Les vers II, 41, 8; III, 18, 2; VI, 15, 3; 63, 2; X, 115, 5, prouvent simplement que les Aryas védiques avaient, aussi bien que des amis, des *ennemis intimes*, intérieurs, par opposition aux ennemis extérieurs, étrangers, *pára*, et rien n'empêche de prendre *ántara* dans le même sens au vers VI, 5, 4. Agni, au contraire, est un ami intime, X, 53, 1, et intime au sens propre, puisqu'il habite la maison. De même *ántarā bhúj*, I, 104, 6, est la jouissance intime, le bonheur domestique, à moins que ce ne soit simplement la jouissance qui nous est chère. L'épithète *ántarā* donnée à la prière, X, 91, 13, rappelle l'épithète *ántama* qu'elle reçoit ailleurs, VI, 45, 30 et *passim* : ici elle s'explique d'autant mieux dans le sens du latin *intima*, que la prière est comparée à une épouse. M. Grassmann la traduit lui-même « chère, agréable » dans d'autres passages où elle est encore appliquée à l'hymne, à la parole sacrée[1].

[1] Reste à expliquer le vers VI, 62, 10 : mais « roues voisines »

antarā-bharā́.

« Qui apporte au milieu, qui procure, communique », de *bharā́* « qui porte » (sans régime) et *antarā́* « au milieu » (également sans régime), serait bien pauvre de sens. Ce composé, épithète d'Indra faisant des dons, *dā́navant*, VIII, 32, 12, me semble plutôt un possessif, ayant pour second terme *bhára* « gain, profit, butin » (voir ce mot), régi par la préposition *antarā́*. Le sens en paraît donné par le vers VIII, 40, 3, *tā́ hi mádhyaṃ bhárāṇām indrāgnī adhikshitáḥ* : Indra est au milieu du butin; il y préside.

anti-devá.

Pour ce mot, comme pour *ánṛtadeva*, M. Grassmann a reproduit une erreur que M. Roth avait lui-même corrigée. Le sens est, non pas « adversaire au jeu », mais « celui qui a les dieux près de lui », I, 180, 7.

1. *ándhas.*

A supprimer. Il n'y a qu'un mot *ándhas* (le suivant), et le sens d'« obscurité » n'est nullement nécessaire aux vers I, 62, 5; 94, 7; VII, 88, 2, où il a été admis par M. Roth et par M. Grassmann. Pour le vers I, 62, 5, M. Ludwig a déjà substitué à la traduction « il a dissipé la nuit au moyen de l'aurore, etc. », l'interprétation très naturelle « il a dé-

n'est pas plus clair dans ce passage que « roues amies »; ce dernier sens me paraît même assez satisfaisant.

couvert l'*ándhas* en même temps que l'aurore, etc. ». Cet *ándhas* n'est d'ailleurs pas « l'humidité » en général, mais le Soma, plus d'une fois mentionné dans l'énumération des conquêtes d'Indra. Maintenant, pourquoi ne serait-ce pas également le Soma que Varuṇa, au vers VII, 88, 2, apporterait aux hommes sous forme de lumière? Ne lisons-nous pas au vers I, 46, 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brûlant comme l'or »? Les conceptions les plus bizarres, à force de se répéter, finissent par s'imposer à l'interprète non prévenu. Enfin, pourquoi ne serait-il pas dit aussi au vers I, 94, 7, qu'Agni « découvre le Soma », c'est-à-dire peut-être la lumière, « hors de la nuit », cf. I, 50, 10? Aucune de ces interprétations ne soulève d'assez grosse difficulté pour justifier le dédoublement du mot *ándhas* en deux homonymes. Ce dédoublement peut passer pour une hypothèse gratuite.

2. *ándhas.*

Ce mot, qui est en grec *ἄνθος*, désigne le Soma, non pas, à ce qu'il semble, comme « plante », mais comme « fleur » (au figuré), comme la liqueur par excellence; il serait ainsi à peu près équivalent au mot *mádhu*. Le sens de « plante », déjà rejeté d'ailleurs par M. Ludwig, ne peut être appuyé, comme le voudraient M. Roth et M. Grassmann, ni sur le vers V, 41, 3, où les prières offertes à l'Asura du ciel (Rudra) sont, par une assimilation bien connue entre la prière et l'offrande, comparées à des breu-

vages de Soma (c'est ainsi que, plus tard, M. Grassmann a traduit lui-même), ni sur le vers I, 28, 7, où le mortier et le pilon sont représentés « dévorant » le Soma[1], comme ailleurs les deux bras du sacrificateur sont censés l'« égorger », V, 43, 4. M. Grassmann est le premier à reconnaître que d'ordinaire le sens de « liqueur du Soma » convient aussi bien que celui de « plante du Soma »; il a tort seulement de faire une exception pour le vers VI, 42, 4, où *ándhasas*, s'il n'est pas construit avec un premier verbe sous-entendu, pourra s'expliquer, suivant l'interprétation de M. Ludwig, comme dépendant de *sutám* dans le sens partitif[2]. Le vers V, 54, 8, allégué encore par M. Roth, est on ne peut plus mal choisi : *mádhvo ándhas* ne peut signifier que « l'essence de la liqueur ». Au vers VI, 2, 2 de l'Atharva-Veda (comme au vers X, 115, 3 du Rig-Veda)', on peut traduire « les gouttes de la liqueur » au moins aussi naturellement que « les gouttes de

[1] La comparaison avec des chevaux peut porter sur l'un des autres traits du même vers, par exemp'e sur *vājasátamā* : elle est d'ailleurs banale pour les pierres du pressoir.

[2] Au vers IX, 18, 2, qui semblerait au premier abord fournir un meilleur argument, *jātám* n'est pas participe, puisqu'il est accentué après *prá*, et *prá* lui-même suppose un verbe sous-entendu; Soma est une « espèce de liqueur » qui l'emporte sur toutes les autres (?) et qui est le *mádhu*. Le mot *jātá* signifie pareillement « forme, nature » au vers IX, 61, 10, « La terre a reçu une forme de Soma qui était au ciel », et au vers IX, 55, 2, où Soma est invité à s'asseoir sur le gazon sacré « comme c'est sa nature » : dans les deux cas, *ándhasas* est une apposition à *te*, cf. VIII, 32, 28, ou bien il se traduira « ta liqueur ».

la plante » : cette citation est sans doute un simple *lapsus* de M. Roth. Enfin, au vers III, 20 de la Vājasaneyi-Saṃhitā, le sens est aussi indéterminé que possible. Reste le vers VII, 96, 2, où il serait dit, selon M. Roth et M. Grassmann, que les Pūrus « habitent les deux rives de la Sarasvatî ». C'est le mot *ándhas* qui, du sens supposé de « plante », aurait passé à celui de rive gazonnée : nous voilà de plus en plus loin de *ἄνθος* ! Je ne proposerai certes pas d'expliquer le duel *ándhasī*, comme le fait M. Ludwig, par les deux « eaux des rives », ou « les eaux des deux rives » : j'ai peine à croire en effet qu'il soit entré dans l'esprit d'un peuple, fût-ce le peuple hindou, de distinguer les rives d'un fleuve *par l'eau qui les baigne*. Mais nous n'en sommes pas réduits là. Le verbe *ádhi kṣi* peut signifier « être maître, disposer de » aussi bien que « habiter », et les « deux liqueurs » d'une rivière à la fois réelle et mythique, comme la Sarasvatî (la compagne des Maruts d'après le même vers), peuvent être, d'une part, la rivière réelle, de l'autre la rivière céleste (cf. les deux mers, X, 98, 5), ou encore la parole sacrée qui est une des formes de Sarasvatî. Le dernier sens paraît le meilleur : « Puisque les Pūrus habitent près de tes flots, et te possèdent en outre sous la forme de la parole sacrée, sois-nous propice, etc. »

annávṛidh.

Il n'y aurait pas grand inconvénient à traduire « an Speise sich erlabend » un mot signifiant en réalité

« qui s'accroît par la nourriture », si cette traduction ne se rattachait pas à tout un système d'atténuation du sens de la racine *vardh*, si important dans les formules des Ṛishis (Voir *Religion védique*, II, p. 237).

ányа.

Signifie « autre », comme paroxyton aussi bien que comme oxyton. L'Atharva-Veda en fait foi, particulièrement aux vers XI, 4, 23; XII, 2, 16. Deux formes très obscures du même recueil, *nyás*, XI, 7, 4, et *ánye*, XII, 1, 4, ne me paraissent donc pas une raison suffisante pour introduire le sens, peut-être imaginaire, et en tout cas purement hypothétique de « nicht versiegend » dans les deux passages du Ṛig-Veda où *ánya* est paroxyton. Il y est question, soit de la prière, VIII, 27, 11, soit tout au moins de la vache mythique qui donne son lait, VIII, 1, 10, qui ne se dérobe pas, c'est-à-dire dans les deux cas, de « l'*autre* vache », de « l'*autre* mère », par opposition à celle qui se dérobe et abandonne son veau, III, 55, 13 et *passim*, de la « pareille » donnée à Vivasvat en échange de l'épouse immortelle cachée aux mortels, X, 17, 2 (Voir *Religion védique*, II, p. 71 et suiv.).

anyávrata.

Ce mot, qui paraît s'appliquer à des démons (particulièrement au vers VIII, 59, 11) aussi bien qu'à des hommes, ne signifie pas exclusivement « dévot à d'autres dieux », mais plus généralement « sui-

vant d'autres lois », ne suivant pas la loi de l'ordre, du juste, que suivent, non seulement les hommes pieux, mais les dieux mêmes.

anvartitṛi.

Forme mutilée, comme l'a reconnu M. Roth (Voir le dictionnaire abrégé), pour *anu-vartitṛi.* Paraît n'avoir pas le sens précis de « Brautwerber », et signifier simplement « qui poursuit, qui va à la recherche de » : il s'agit, au vers X, 109, 2, cf. A. V., XIV, 1, 56, d'une femme enlevée.

apatyasâc.

« Accompagnée de descendance », comme épithète de la richesse, serait un sens bien védique : mais je doute que le second terme du composé, *sâc*, puisse ainsi tenir lieu du suffixe *vant*, et je me demande si le mot ne signifierait pas « atteignant nos descendants, pouvant être transmise à notre postérité ».

ápadushpad.

N'est-il pas à remplacer par *ápadushpada* (Voir *dushpáda*)? La forme *ápadushpadā* du vers X, 99, 3 serait un accusatif pluriel neutre : « suivant un chemin sans pas difficiles ».

apamá.

Signifie au vers X, 39, 3, non pas d'une façon vague « le plus éloigné », mais « celui qui est le dernier ». Cf. *ápara.*

ápara.

Le sens d'« autre » est très douteux pour le Ṛig-Veda[1].

áparihvṛita.

Sens plus précis : « qui ne peut être surpris », proprement « qui ne peut être entouré par fraude ».

ápás.

Ce mot, signifiant « actif », pouvait sans doute être pris substantivement pour désigner les doigts des sacrificateurs « à l'ouvrage », cf. III, 1, 3 et 11 : mais je ne regarde pas comme prouvé qu'il ait été réellement employé ainsi[2].

apasphúr (ou *apasphúra*).

Ne signifie pas « qui repousse, qui rue » et n'est pas une image du Soma « qui fermente », comme le croient M. Roth et M. Grassmann. Les emplois de *ánapasphur, ánapasphura, ánapasphurat* (Voir ces mots) ne laissent pas de doute sur le sens. A la vérité « qui se dérobe » est une épithète qui ne conviendrait proprement qu'au Soma céleste (Voir *Religion védique,*

[1] Au vers X, 18, 4, le mot paraît avoir le même sens qu'au vers suivant « plus jeune », et au vers I, 120, 2, il implique l'idée d'une infériorité de science, tenant peut-être aussi à la jeunesse.

[2] Aux vers III, 2, 7 et IX, 107, 13, le mot peut être masculin, aussi bien que féminin, et désigner les sacrificateurs. Aux vers I, 71, 3; 95, 4, il est féminin, mais il peut désigner les prières, par exemple, ou d'autres mères d'Agni, aussi bien que les doigts.

II, p. 84 et suiv.); mais on comprend qu'elle ait été étendue au Soma terrestre dans un passage, VIII, 58, 10, où les prêtres sont invités à le « saisir » pour le faire boire à Indra, apparemment comme Indra lui-même l'a saisi, l'a conquis dans le ciel.

ápāka.

Signifie « qui est par derrière (ou à l'occident) », et non « éloigné, venant de loin ». Preuves : 1° le sens reconnu de *ápāc*, *apācína*, *apācyá*, dont l'étymologie est identique; 2° l'opposition de *ápāka* et de *prắc*[1] au vers I, 110, 2, correspondant à celle de *ápāc* et de *prắc*, I, 164, 38; 3° le sens de l'adverbe *apākắ*, que M. Roth et M. Grassmann traduisent également « loin » au vers I, 129, 1, mais qui signifie *évidemment* en arrière : Indra fait prendre les devants au char qui est en arrière; 4° le sens de l'adverbe *apākắt*, au vers VIII, 2, 35, qui donnerait lieu à la même observation; 5° le sens excellent qu'on obtient ainsi pour l'épithète d'Agni *ápākacakshas*, VIII, 64, 7 « qui voit par derrière, qui a des yeux derrière la tête », cf. *viçvatomukha* « qui fait face de tous côtés », I, 97, 6. Reste à savoir quelle idée éveille la simple épithète *ápāka* appliquée au même Agni aux vers VI, 11, 4 et 12, 2 (et à Tvashṭar, V. S., XX, 44). Dans ces passages mêmes, « éloigné » n'aurait pas grand sens. Le feu du sacrifice est-il appelé « occidental » par opposition à l'aurore et au soleil levant

[1] Et celle de *āpākesthá* et de *pûrva* au vers VIII, 6, 14 de l'Atharva-Veda.

auxquels il fait face? Je ne prétends pas résoudre actuellement la question. Mais je crois qu'il faut s'en tenir en tout cas aux seuls sens du mot *ápāka* qui puissent être sûrement établis, c'est-à-dire à celui d'« occidental » ou a celui de « situé en arrière »[1].

ápākacakshas, apākā́, apākā́t.

Voir le précédent.

ápāvṛiti

Je ne comprends pas comment, *ápāvṛita* signifiant « ouvert », *ápāvṛiti* pourrait signifier « fermeture ». Je ne vois pas non plus ce qui s'oppose à ce qu'Indra « fasse trembler l'ouverture de l'étable des vaches », VIII, 55, 3. Je sais bien enfin que les deux sens ne sont pas aussi opposés qu'ils en ont l'air, et que « la fermeture » comme « l'ouverture » pourrait être toujours la porte; mais d'abord il ne faudrait pas, quand on fait de la philologie et de l'étymologie, dire ainsi « blanc » pour « noir »; ensuite, l'interprétation de « Verschluss » par « Versteck » montre bien que M. Roth et M. Grassmann font le contre-sens complet.

ápi.

Il faut tout au moins supprimer le numéro 4 de M. Grassmann : il n'en a pas tenu compte lui-même

[1] M. Ludwig a repris pour son compte l'analyse *á-pāka* proposée par les commentateurs indiens; mais il est ainsi obligé de supposer deux homonymes, et je ne vois pas bien ce que l'interprétation y gagne.

dans sa traduction du vers VII, 31, 5. Pour l'expression *ápi kárṇe* aux vers V, 31, 9 et VIII, 86, 12, sans insister plus que de raison sur l'interprétation que j'en ai donnée (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 112), je ne vois toujours rien de meilleur à proposer. Le vers VIII, 86, 12 est une véritable énigme, et je ne puis croire que le vers V, 31, 9 signifie simplement que les chevaux doivent amener Indra et Kutsa «près» du sacrificateur : l'expression *ápi kárṇe* a gardé son sens propre, comme le prouve le vers X, 86, 4, cf. VI, 48, 16, et la traduction «Que les chevaux vous amènent à portée de *notre* oreille!» n'aurait pas de sens : ce sont les dieux qui *écoutent* les hommes, et non les hommes qui écoutent les dieux.

apikakshyà.

Si *kakshyà* signifie «caché», comme l'admet M. Roth, pourquoi *apikakshyà* n'aurait-il pas le même sens? Les deux mots ne sont-ils pas également des épithètes de la liqueur, V, 44, 11, et I, 117, 22, et le mythe du Soma caché n'est-il pas un des plus importants de la mythologie védique? Ici c'est moi qui m'écarte du sens primitif, «qui se trouve dans la région de l'aisselle» : une fois n'est pas coutume, et je m'appuie d'ailleurs sur un sens reconnu du primitif *káksha*, sens devenu classique, et déjà constaté dans le Ṛig-Veda, X, 28, 4.

apiçarvará.

Doit signifier, non pas « de grand matin », mais « la nuit », comme le mot *çárvarī* lui-même. C'est exagérer singulièrement l'importance de *ápi* que de lui attribuer la propriété de modifier à ce point le sens du mot avec lequel il est composé. D'ailleurs le sens de « nuit » est le seul qui convienne aux deux seuls emplois du composé comme substantif, savoir VIII, 1, 29, où il est justement opposé à un mot signifiant « de grand matin », *prapitvá*, et III, 9, 7, où il désigne le temps pendant lequel les troupeaux se réunissent près du feu. Dans l'Aitareya-Brāhmaṇa, IV, 5, comme adjectif, il paraît signifier aussi « nocturne ». M. Roth a d'ailleurs corrigé dans le dictionnaire abrégé ses premières interprétations, que M. Grassmann avait suivies.

ápīti.

Signifie, comme le reconnaît M. Roth, « le fait d'entrer, de disparaître dans ». Il a lui-même renoncé dans le dictionnaire abrégé au sens différent qu'il avait proposé d'abord pour le vers I, 121, 10, et que M. Grassmann avait reproduit. Il est clair que *purá yát sū́ras támaso ápītes* signifie « lorsque le soleil (est encore) avant de disparaître dans les ténèbres », les deux ablatifs étant construits parallèlement dans la dépendance de *purá*, selon un usage très védique, tandis que, selon nos idées, le premier devrait être à un cas régi par le second ?

a-pūrushá.

Rien ne prouve que le mot *dấru* « pièce de bois », auquel celui-ci sert d'épithète au vers X, 155, 3, désigne une barque. Au lieu donc de traduire « non occupé par des hommes », comme M. Grassmann, je me rapprocherais du sens de M. Roth « non animé », en traduisant « qui n'est pas un homme » : on écarte le démon en lui donnant pour proie quelque chose qui n'est pas un homme, soit une pièce de bois.

apeçás.

Signifie, non pas « sans forme », mais « sans ornement ». Le sens de « forme » pour *peçás* a été introduit arbitrairement dans le passage unique, I, 6, 3, où se rencontre le composé avec *a* privatif.

ápodaka.

Épithète des navires des Açvins traversant les airs, I, 116, 3 (et de certains poisons dans l'Atharva-Veda). Le sens paraît être, non pas « imperméable », comme l'entend M. Roth, mais « sec, non mouillé » : c'est à peu près la traduction de M. Grassmann pour les navires, « vom Wasser entfernt », à laquelle je reprocherais seulement de ne pas faire ressortir assez franchement le paradoxe.

aptúr.

Ce mot n'a pas pour premier terme un hypothé-

tique *áp* « ouvrage », mais bien le mot parfaitement connu *áp* « eau » : il signifie, non pas « hâtant l'ouvrage, actif », mais « traversant les eaux ». Il est étrange qu'un sens aussi clair n'ait pas été reconnu tout d'abord. Le mot est employé comme épithète d'Agni, de Soma, d'Indra, des dieux en général, des oiseaux des Açvins : tous ne traversent-ils pas les eaux célestes, et Soma de plus les eaux du sacrifice? Au vers II, 21, 5, ce sont les anciens prêtres, les *Uçij*, qui reçoivent l'épithète *aptúr* : mais quelle formule plus connue que celles du passage des eaux opéré avec le secours des dieux? Et justement, dans ce passage, il est dit que les Uçij ont trouvé la voie grâce au sacrifice. Enfin, au vers IX, 108, 7[1], le rapprochement des épithètes *rajastúr* « qui traverse l'atmosphère » et *udaprút* « qui nage dans l'eau » est une confirmation décisive de mon interprétation. Voir le suivant.

aptúrya.

Si *aptúr* signifie « traversant les eaux », son dérivé ne peut signifier que « traversée des eaux », et non « activité ». Et en effet, le vers III, 51, 9 signifie qu'Indra a été l'allié des Maruts dans la traversée des eaux, le vers III, 12, 8, que « la traversée des eaux » est « en Indra et Agni » aussi bien que les « demeures », etc., c'est-à-dire qu'on leur doit toutes ces choses.

[1] Qu'il faille ou non corriger *stómam* en *sómam*, comme le propose M. Grassmann.

ápnas.

N'a pas d'autre sens que « possession, richesse ». M. Grassmann en admet deux autres, « œuvre » et « actif » (comme adjectif), adoptés par M. Ludwig, et depuis aussi par M. Roth : ces deux sens sont inutiles. Au vers I, 113, 9[1], « En faisant allumer le feu, ô aurore, etc. », il est dit, non pas « tu as fait une bonne œuvre pour les dieux », mais « tu as ainsi gagné (*kar* au *moyen*) une richesse brillante parmi les dieux », cf. V, 80, 3 : l'aurore a sans doute reçu un salaire des dieux comme le feu lui-même, X, 51 et 52. On peut aussi entendre à peu près de même, mais plus simplement : « C'est parce que tu as fait allumer le feu que tu es riche parmi les dieux ». — Si *ápnasas* n'est pas une faute pour *apásas* au vers X, 80, 2, on le construira comme ablatif avec *bhadrā́*, qui prendra ainsi le sens d'un comparatif : « La bûche d'Agni doit nous être plus précieuse que la richesse ».

apraketá.

Ce mot, employé seulement au vers 3 de l'hymne X, 129, comme épithète de l'eau primordiale, ne signifie pas « qui ne peut être distingué, reconnu », ainsi que le veulent M. Roth et M. Grassmann, ni vaguement « où il n'y a aucune différence », comme paraît l'entendre M. Ludwig, mais « où il n'y a au-

[1] Pour le vers X, 106, 9, où M. Ludwig a également introduit le sens d'« œuvre » dans sa traduction, voyez sous *áṃça*.

cune apparition (du jour ou de la nuit) » : c'est ce que paraît mettre hors de doute le rapprochement du vers 2 du même hymne. Voir *praketá*.

áprajajñi.

Au vers 9 de l'hymne X, 71, sur la parole sacrée, M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig expliquent ce mot en le rattachant à la racine *jñā* « connaître », et le traduisent « ignorant, insensé ». Mais il existe dans le Çatapatha-Brāhmaṇa, II, 3, 1, 14, un mot *áprajajñi*, de *jan* « engendrer », signifiant « qui n'engendre pas ». Une telle épithète conviendrait bien à ceux qui ne savent pas se servir de la parole sacrée, (cf. vers 5 du même hymne). Cette interprétation fournirait de plus une solution acceptable de la difficulté créée dans le même passage par le mot *siris*. Le sens de « tisserands » (hommes ou femmes) que lui donnent M. Roth et M. Grassmann est une conjecture en l'air. Le mot ne paraît pouvoir signifier que « rivière, eau », cf. I, 121, 11, comme l'entend du reste M. Ludwig. Mais l'interprétation « ils ne tissent que de l'eau[1] » est bien bizarre. Comme les thèmes redoublés en *i* gouvernent souvent l'accusatif (Whitney, *A sankrit grammar*, 271, f.), je proposerais de donner *siris* pour régime à *áprajajñi*, et de traduire « ils tissent leur tissu (le tissu du sacrifice), sans engendrer les eaux », c'est-à-dire sans obtenir le

[1] Quant à l'interprétation subsidiaire « ils ne tissent que du sable », que M. Ludwig présente sous forme dubitative, elle a l'inconvénient d'attribuer de nouveau au mot *siris* un sens purement arbitraire.

fruit ordinaire du sacrifice, qui est l'écoulement des eaux célestes.

áprabhūti.

L'instrumental de ce mot, au vers X, 124, 7, signifie-t-il « sans employer la violence », comme le dit M. Grassmann, ou « sans subir de violence »? C'est une question que j'ai soulevée dans ma *Religion védique,* III, p. 148. Mais ce n'est pas là à proprement parler affaire de lexique.

a-pramṛishyá.

On ne voit pas bien comment du sens de « négliger, oublier », seul connu pour la racine *marsh,* particulièrement avec le préfixe *prá,* on peut passer pour ce mot au sens d'« indestructible ». Appliqué au sacrifice, IV, 2, 5, il signifie, de l'aveu de M. Grassmann, « qui ne doit pas être négligé ». Le même sens, ou un sens très analogue, convient parfaitement au vers VI, 32, 5, où la même épithète est appliquée au but vers lequel doivent s'élancer les eaux célestes épanchées par Indra. Au vers VI, 20, 7, le don qu'Indra fait au pieux sacrificateur reçoit la même qualification que le sacrifice au vers IV, 2, 5 : le dieu ne doit pas plus oublier la récompense, que l'homme ne doit oublier l'hommage. Reste le vers II, 35, 6. Si la leçon *apramṛishyá* n'est pas là une faute pour *apramṛiçyá*, j'admettrai qu'Agni, « dans les forteresses crues », c'est-à-dire dans les eaux

du nuage [1], est qualifié d'« inoubliable », inoubliable pour les hommes apparemment. On peut comparer le vers III, 9, 2, où il est prié de son côté, lorsqu'il a été retrouver ses mères les eaux, de ne pas oublier de revenir.

á-prayuta.

Au féminin, *áprayutā*, épithète de la prière [2] donnée par Vishṇu, VII, 100, 2, signifiant, non pas « immuable » ou « incessante », mais « qui ne s'écarte pas (du droit chemin) ». Cf. *práyutā* « errante », épithète des vaches sans gardien, III, 57, 1; X, 27, 8.

á-prahan.

A remplacer par *á-prahaṇa*. La forme unique *áprahaṇam*, à l'accusatif, employée comme épithète d'Indra, VI, 44, 4, s'explique mal dans le sens de « qui ne frappe pas ». Indra frappe ses ennemis, et on ne prend guère la peine de dire qu'il ne frappe pas ses adorateurs [3]. Au contraire un mot *á-prahaṇa* s'explique très bien par opposition à *su-hána* : les ennemis sont « faciles à frapper, à vaincre », pour Indra, X, 105, 7, et pour ceux qu'Indra protège, IV, 22, 9; VII, 25, 5; Indra lui-même est invincible.

[1] Voir mes Observations sur les figures, etc., dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 117.

[2] « La prière vient des dieux » (*Religion védique*, I, p. 287, 293-295, etc.). M. Grassmann me paraît se méprendre complètement sur le sens de ce passage.

[3] Voir *Religion védique*, III, p. 203.

aprāmi-satya.

« Éternellement vrai. » Il serait d'une exactitude plus rigoureuse de dire « dont la volonté s'accomplit toujours ». En effet *satyá,* comme adjectif, signifie « qui se réalise, qui s'accomplit », aussi bien que « vrai », et peut prendre le sens correspondant quand il est employé substantivement. Le sens littéral du composé est donc « pour lequel *l'accomplissement* n'est jamais violé, empêché ». Et, en fait, on donne cette épithète à Indra, VIII, 50, 4, en lui disant : « il en sera comme tu veux ». On peut remarquer encore : 1° le rapport de l'idée exprimée par le mot *satyá,* avec celle qu'exprime le mot *ṛitá*, l'un des termes les plus usités pour rendre l'idée de « loi »; 2° l'emploi fréquent de la racine *mī,* précédée ou non de *prá,* dans le sens de « violer », avec les mots signifiant « loi ». En somme l'épithète est équivalente à « dont les lois sont inviolables ».

á-prāyu.

Non pas « incessant », mais « qui ne s'écarte pas », c'est-à-dire « qui veille sans cesse », comme épithète d'un gardien (cf. *á-prayuchat, á-prayutvan,* et voir *yu* avec *prá*), et « qui ne s'écarte pas de la droite voie », en parlant des sacrifices, VIII, 24 18, (cf. *á-prayuta*). De même l'aurore suit son chemin, à la poursuite de la richesse, « sans s'écarter, sans se perdre, *áprāyu* », V, 80, 3.

á-prāyus.

J'admettrais plutôt pour ce mot, employé une seule fois, I, 127, 5, le sens de M. Ludwig (et de Sāyaṇa) «dont la vie n'est pas partie, qui est resté vivant», que celui de M. Roth et de M. Grassmann, qui en font un synonyme de *áprāyu* : on ne voit pas en effet comment la racine *yu*, même précédée d'un préfixe, aurait pu former un adjectif *yus*.

ap-sā́.

Signifie proprement «qui conquiert les eaux». Maintenant, comme les dieux ne conquièrent que pour donner, il n'y a peut-être pas un très grand inconvénient, quand ce mot est une épithète des dieux, à le traduire «qui donne les eaux». Mais quelle singulière idée de changer ce sens au vers VI, 14, 4, en celui de «donnant la force», parce qu'il s'agit là du fils héroïque, donné lui-même par Agni à ses adorateurs! La conquête des eaux n'est-elle pas l'exploit par excellence dans la langue des hymnes védiques, toujours si fortement imprégnée de mythologie, même quand elle exprime des faits réels? Et les guerriers mortels ne conquièrent-ils pas les rivières terrestres, comme leur divin modèle, Indra, conquiert les rivières célestes?

M. Roth est du moins plus conséquent. Il donne à notre mot le sens de «fortifiant» dans tous ses emplois (d'ailleurs très peu nombreux), sans doute parce que le seul dieu auquel il se trouve appliqué

est Soma. Les exploits d'Indra, et particulièrement la conquête des eaux, sont cependant en maint passage attribués au breuvage qui le fortifie. Il y a mieux : au vers I, 91, 21, l'épithète *apsá* est rapprochée de *svarshá;* c'est-à-dire que la conquête de la lumière y est attribuée à Soma en même temps que la conquête des eaux. Mais le parti pris de simplifier toujours, et de substituer de prétendues réalités aux mythes, fait qu'on en vient à admettre que l'action *réelle* d'une liqueur *forte* a été exprimée par un mot qui, même en admettant pour *sā* le sens de « donneur », ne signifierait toujours que « donneur d'*eau* ». M. Roth a fait assurément des violences beaucoup plus graves au lexique védique : il n'en a peut-être pas fait de plus évidente, ni qui permette mieux de juger sa méthode.

á-psu.

M. Roth et M. Grassmann sont d'accord pour donner à *psu*, dans tous les autres composés dont il forme le second terme, le sens d'« extérieur, apparence ». Est-il bien nécessaire de supposer pour ce composé unique un autre *psu* signifiant « nourriture »? L'homme demande à Agni, VII, 4, 6, de n'être pas « sans apparence », c'est-à-dire de ne pas présenter un aspect misérable, de n'être pas privé d'éclat, de gloire, ou même de beauté.

abhí.

Sur l'ensemble de l'article, je suis à peu près

d'accord avec M. Grassmann, qui, ici, a heureusement simplifié l'article de M. Roth. Celui-ci, d'ailleurs, a accepté les corrections dans le dictionnaire abrégé. Je n'insisterai pas sur des critiques de détail : sous chacun des trois principaux sens de la préposition, M. Grassmann a rangé des passages où *abhi* joue en réalité le rôle de préfixe, par exemple IX, 98, 2; VI, 9, 5 (de l'aveu de M. Grassemann lui-même, sous *i*); X, 119, 8; tel autre passage, rangé sous le n° 1, IX, 107, 25, aurait dû l'être sous le n° 2, cf. IX, 63, 25, etc. Dans un lexique où les moindres nuances, réelles ou non, sont relevées, on attendrait une indication spéciale pour les cas où *abhi* a le sens de « vers, dans la direction de », sans être joint à un verbe de mouvement, par exemple pour le vers VII, 5, 2, où le verbe signifie « briller ». Quand *abhi* est joint à un accusatif et suivi de l'infinitif *dāváne*, M. Grassmann est hésitant (cf. l'article *abhí* et l'article *dāván*) : je crois qu'au vers V, 65, 3, *prá* doit seul être construit avec l'infinitif, et que dans ce passage comme au vers I, 61, 10, l'accusatif avec *abhi* équivaut à un datif construit parallèlement à l'infinitif, et dépendant de lui pour le sens (cf. *vṛitrā́ya hántave*, III, 37, 5 et 6 et *passim*) : *abhi çrávo dāváne* « pour la gloire, pour donner », c'est-à-dire « pour donner la gloire ». Il résulterait de là que le second sens de M. Grassmann, « pour obtenir », pourrait être remplacé par une acception plus générale, correspondant à l'emploi du datif, c'est-à-dire à l'idée de but, et qui comprendrait aussi le sens relevé sous le

n° 4 : l'expression *abhi vratá,* X, 66, 9, dont il aurait fallu rapprocher *abhi dhắma*[1], I, 121, 6, paraît en effet équivalente à *vratắya,* III, 30, 4, *dhắmne,* VIII, 52, 11, ou *dhắmabhyas,* VIII, 27, 15, *ṛitắya,* I, 34, 10, « pour que la loi (la loi en général, ou la loi de tel ou tel dieu, etc.) s'accomplisse ». Enfin l'emploi unique de *abhi* régissant le locatif, que M. Grassmann a cru devoir relever, d'ailleurs sous forme dubitative, dans les additions à son lexique, me paraît invraisemblable : j'aimerais mieux encore, au vers II, 23, 16, faire de *abhi* un préfixe portant sur le verbe *jāgṛidhúḥ.*

abhi-kratu.

« Orgueilleux » n'est qu'un à peu près. Dans ce composé, le nom, *krátu*, est gouverné par la préposition, *abhi* (Voir Whitney, 1310), signifiant « au-dessus de ». Le sens paraît donné par l'opposition de la formule *ánu krátum,* X, 11, 3 (et *passim,* voir *Religion védique,* III, p. 308), « selon la volonté de ». *abhikratu* signifierait « qui se met au-dessus de la volonté (des autres) », par conséquent « impérieux » plutôt qu'« orgueilleux ». Les êtres de ce genre sont domptés par Indra, III, 34, 10.

abhikhyá.

Le sens de « reflet, miroitement, apparence » me

[1] Je serai moins affirmatif au sujet de *viçvāny abhi vratá,* VIII, 32, 28, qui pourrait signifier « au-dessus de toutes les lois » (cf. *Religion védique,* III, p. 249).

semble purement imaginaire. Le mot signifie « regard », et regard « protecteur », au vers I, 148, 5, comme au vers X, 112, 10; dans le premier passage, il appartient à la phrase qui suit et non à celle qui précède. Au vers VIII, 23, 5, le regard d'Agni se confond avec sa flamme. Cf. *abhikhyātár,* pour lequel M. Roth a substitué avec raison dans le dictionnaire abrégé le sens de « surveillant, gardien » au sens plus vague de « contemplateur », ou « examinateur » (*Beschauer*), et les emplois de *khyā* avec *abhi.*

abhigūrti.

Signifie, non pas « hymne de louange », mais, selon le sens ordinaire de la racine *gar, gur,* avec *abhi,* « approbation ». Aux vers 6 et 12 de l'hymne I, 162, sur le sacrifice du cheval, on demande que l'approbation donnée (par les dieux) à ceux qui ont accompli diverses opérations accessoires, profite à ceux qui offrent le sacrifice dans son ensemble.

abhi-jñú.

Signifie « à genoux » aux vers I, 37, 10, et VIII, 81, 3, comme dans ses autres emplois, et non « jusqu'aux genoux ». Au vers III, 39, 5, de l'aveu de M. Roth et de M. Grassmann eux-mêmes, Indra cherchant les vaches célestes, en compagnie des Navagvas, est représenté à genoux : c'est que ses compagnons sont des prêtres[1], et que la conquête est ici

[1] Les prêtres sont, ailleurs encore, représentés à genoux, soit dans

considérée comme le résultat d'un sacrifice céleste. C'est une idée analogue que l'auteur du vers VIII, 81, 3 exprime en parlant des biens qu'Indra lui procure « à genoux » ; il les oppose d'ailleurs à ceux qu'il donne en « dansant », *nṛitáḥ;* il faut bien prendre son parti des bizarreries de la pensée védique.

Quant au vers I, 37, 10, il a eu du malheur. Les différents interprètes l'ont torturé en tous sens. M. Max Müller, après Sāyaṇa, Wilson, Langlois et Benfey, y a vu des vaches pataugeant dans l'eau jusqu'aux genoux. Des savants européens auraient dû laisser au commentateur hindou la construction fantaisiste que suppose cette interprétation[1]. Quant au mot *giras*, je ne relèverai pas les étranges combinaisons que Sāyaṇa, Wilson et Langlois en font avec le mot précédent *sūnávas*, mais je citerai l'interprétation fantaisiste de M. Grassmann faisant d'un substantif dont le sens est « chant » un adjectif qui signifierait « célèbre ». Le sens de « chanteur » que lui donnent ici M. Max Müller et M. Ludwig, et que M. Grassmann admet dans d'autres passages, me paraît d'ailleurs tout aussi peu justifié[2]. La difficulté du mot *abhijñú* n'existe pas pour M. Ludwig, qui le traduit partout, mais de sa propre autorité, « tout près ». Bref, c'est le cas de dire : *tot capita, tot sensus.*

l'acte d'hommage exprimé par la racine *nam*, I, 72, 5, soit lorsqu'ils disposent le gazon sacré, VII, 2, 4.

[1] Il faudrait *vāçrábhyas*, au datif.

[2] Voir *gir*.

C'est aussi le cas peut-être d'essayer de mon « système », qui consiste tout simplement à laisser aux mots leur sens ordinaire.

Voici la traduction littérale à laquelle on arrive par ce procédé : « Les fils [1] ont, dans leur marche, allongé leurs chants comme des chemins, pour y marcher à genoux (sur les genoux) en mugissant [2] (en chantant). »

Les chemins-chants rappellent le chemin-sacrifice, et il est tout naturel qu'on fasse une pareille route à genoux : Indra, comme nous l'avons vu, a fait un voyage semblable à la recherche des vaches, et les Maruts sont, par excellence, les chantres divins. Ajoutez que, dans le Sāma-Veda, notre vers présente, au lieu de *ájmeshu* « dans leur marche », la variante *yajñéshu* « dans leurs sacrifices ».

abhítas.

Chez M. Grassmann, la citation des vers IV, 50, 3; VII, 101, 4, sous le n° 1 comprenant les emplois de *abhítas* avec l'accusatif, ne peut être considérée que comme un *lapsus* (Voir M. Grassmann lui-même, article *çcút*). Il ne me paraît pas prouvé que le mot ait dans le Ṛig-Veda, soit comme préposition, soit comme adverbe, d'autre sens que « devant, par de-

[1] Il a été question de la mère au vers précédent. J'abandonne la conjecture que j'avais hasardée dans ma *Religion védique*, II, p. 397, note 2.

[2] Ou « eux, les taureaux (mugissants) », ce qui reviendra toujours au même. Cf. VIII, 7, 3 et 7.

vant », et j'aimerais mieux m'en tenir à ce sens conforme à celui de *abhi* et de *abhîke*, sans pouvoir nier que le sens de « autour » convienne également bien à un certain nombre de passages.

abhi-dyu.

Signifierait, selon M. Roth et M. Grassmann, « qui cherche à atteindre le ciel », quand il est appliqué aux prêtres ou aux éléments du sacrifice, et « céleste » quand il est appliqué aux dieux. M. Ludwig a refusé avec raison, selon moi, d'admettre ce double sens : il traduit partout « matinal »; mais on ne voit pas bien comment il arrive à cette interprétation. Je croirais plutôt que le mot signifie « conquérant (cf. *abhi dyûn*, I, 33, 11; 190, 4), maître du jour », et par extension peut-être « brillant ».

abhipramûr.

« Qui détruit, qui dévore », dit M. Grassmann. Ici M. Roth revient à la traduction précise et exacte dans le dictionnaire abrégé : à « qui détruit », il substitue avec raison « qui broie ». Nous verrons d'ailleurs que ce mot, dans son unique emploi au vers X, 115, 2, est l'épithète d'un mot qui signifie proprement, non la langue, mais la cuiller, *juhû*, d'Agni. La flamme d'Agni est, d'une part la cuiller avec laquelle il porte l'offrande aux dieux, de l'autre une mâchoire avec laquelle il la broie; de là par une de ces combinaisons incohérentes d'images, chères aux Rishis védiques, « la cuiller qui broie ».

abhibhūti.

Paraît n'être employé que comme adjectif dans le Ṛig-Veda. Au vers IV, 38, 9, le mot peut très bien être une épithète de *jūti*, comme il l'est par exemple de *ójas* au vers IV, 41, 4.

abhiyúj.

Le mot, étant féminin, est, au moins primitivement, un abstrait signifiant « attaque ». Ce sens convient à tous ses emplois au moins aussi bien que celui d'« assaillant » : il faut donc le garder et supprimer l'autre.

abhi-rāshṭra.

Je crois, comme M. Ludwig, et d'après le contexte, que ce mot, employé une seule fois, X, 174, 5, signifie, non pas « qui subjugue des royaumes », mais simplement « qui est en possession de la souveraineté ».

abhi-vayas.

Cette épithète du Soma, X, 160, 1, équivaut, si l'on veut, à « réconfortant », comme *vayas-kṛit* « qui fait, qui procure la force de la jeunesse », mais ne peut signifier proprement que « maître de la force, qui la possède (et par suite peut la communiquer) ».

abhiçasti.

Il est clair qu'un mot signifiant « malédiction » pourra, dans tel ou tel tour de phrase, éveiller l'idée

de « malheur résultant d'une malédiction »; mais ce sera par figure, et les emplois de ce genre n'intéressent pas le lexique. Même observation pour les formules où les dieux seront représentés frappant la malédiction, c'est-à-dire en somme celui qui maudit : il est si vrai que le mot reste abstrait, grammaticalement, qu'après ce mot, du genre féminin, si le poète ajoute un développement, il emploiera le masculin, V, 3, 7 : « Frappe, détruis cette malédiction, (frappe) celui qui nous fait tort », ou mieux encore « détruis cette malédiction (de celui) qui nous fait tort. »

abhiçnáth.

M. Grassmann fait de ce mot un adjectif. Je préfère l'interprétation de M. Roth qui, dans son unique emploi au vers X, 138, 5, le considère comme un infinitif-ablatif; le sujet de l'infinitif est au même cas que lui, selon une habitude de la syntaxe védique : « L'aurore a craint que la foudre d'Indra ne la frappât. »

abhiçrt.

Ce mot a bien embarrassé les interprètes. M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, s'est décidé à supposer deux mots différents. L'un serait un abstrait féminin signifiant « mélange » d'une racine *çrī* « mêler ». C'est ce premier mot qui se trouverait aux vers IX, 79, 5; 86, 27, pour lesquels M. Grassmann avait adopté déjà le même sens de « mélange », sans s'inquiéter de mettre ce sens d'accord avec celui de « cuire »

qu'il donne, plus justement selon moi [1], à la racine *çrī*. Mais il paraît évident que, dans les deux passages en question, *abhiçrt* est un adjectif, pris ou non substantivement, et appliqué, dans le vers IX, 86, 27, aux eaux personnifiées qui acclament Soma, et dans le vers IX, 79, 5, aux premiers sacrificateurs, cf. 4. Les premiers sacrificateurs, en particulier, reçoivent la qualification d'*abhiçriyas*, comme ils reçoivent au vers X, 66, 8, celle, plus explicite, de *adhvarāṇām abhiçriyas*, que M. Roth entend « ordonnateurs du sacrifice » : ce rapprochement suffirait pour faire tomber la distinction qu'il veut faire de deux mots *abhiçrt* différents.

Quant au sens d'« ordonnateur », ce n'est pas le seul que M. Roth attribue à son second mot. Celui-ci, quand il est appliqué au ciel et à la terre, A. V., VIII, 2, 14, signifierait « étroitement unis », littéralement « mêlés », sauf à reprendre son sens de qui « ordonne, qui réunit », proprement « qui mêle », lorsque, appliqué au même couple, il est construit avec un régime « les êtres », VI, 70, 1. C'est toujours la même méthode, consistant à imaginer un nouvel expédient pour chaque difficulté nouvelle.

M. Ludwig part aussi du sens de « mêler », sans distinguer à ce qu'il semble un abstrait et un concret [2],

[1] Mais en en faisant un tout autre usage que moi. Voir mes Observations sur les figures dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 128.

[2] Il peut tirer du sens concret supposé « qui se mêle », IX, 86 27, celui de « partie du mélange » qu'il adopte au vers IX, 79, 5.

mais en modifiant, comme M. Roth, et plus encore que M. Roth, selon les besoins de la cause, le sens étymologique supposé. Le duel *abhiçriyā* signifie tour à tour «contigus», I, 144, 6, et avec le régime *bhúvanānām* «embrassant tous les êtres», VI, 70, 1. Ici nous retrouvons les interprétations adoptées par M. Roth. Mais cette même expression *bhúvanānām abhiçrt*, lorsqu'elle est appliquée à Agni, I, 98, 1, prend, pour M. Ludwig, le sens de «qui est au-dessus des êtres», par quelle dérivation de sens? c'est ce qu'il ne nous dit pas. Au vers VIII, 61, 13, une construction analogue avec le génitif est interprétée, non plus «qui embrasse», ni «qui domine», mais «qui est étroitement attaché (aux deux mondes)». Quand le génitif est *adhvarāṇām*, VIII, 44, 7; X, 66, 8, le sens devient «qui *visite* les sacrifices». Autres sens encore : *mitrāváruṇayor abhiçrts*, X, 130, 5, est un ornement, un «élément d'ornementation», pour Mitra et Varuṇa; au contraire *niyútām abhiçrts*, VII, 91, 3, sera, non l'ornement des attelages, mais «celui qui est orné par les attelages», à moins qu'on ne préfère le sens donné après coup dans le commentaire «voyageant avec des attelages (*sic*)».

M. Grassmann a le mérite de supposer un beaucoup moins grand nombre d'acceptions. Excepté pour les vers IX, 79, 5 et 86, 27 (Voir ci-dessus, p. 242), je serais à peu près d'accord avec lui, s'il ne tirait pas son sens de «qui embellit, qui perfectionne», de l'idée de «mélange» qu'il a lui-même abandonnée pour la racine *çrī*, dans l'article qu'il

lui a spécialement consacré. Je crois qu'il faut laisser de côté cette racine *çrī* dont le vrai sens est « cuire », pour s'en tenir au mot *çrī* « splendeur, prospérité ». Si le rapprochement de *çriyam* et de *abhiçriyam* au vers VIII, 61, 13, peut passer pour un simple jeu de mots, la comparaison du composé *adhvara-çrī* « splendeur du sacrifice », ou « qui donne la splendeur au sacrifice », appliqué à Agni, I, 44, 3, ou à Soma, X, 36, 8, et de l'expression *adhvarāṇām abhiçrī*, appliquée comme nous l'avons vu aux premiers sacrificateurs, et de plus à Agni lui-même, VIII, 44, 7, paraît plus significative. J'interpréterai donc cette expression dans le sens de « qui donne la splendeur aux sacrifices ». De même, le ciel et la terre d'une part, Agni de l'autre, donnent la splendeur ou la prospérité aux êtres, etc. Quand le mot est sans régime, le sens de « qui fait prospérer » ne souffre aucune difficulté.

abhishṭi, *abhishṭi*.

Si ces mots, comme on en convient généralement, sont formés de la racine *as* « être » précédée du préfixe *abhi*, je ne vois pas comment ils peuvent signifier, le premier, « qui aide », le second, « aide, secours ». Les emplois de la racine *as* avec le préfixe *abhi* sont bien connus, et ils se ramènent tous au sens de « être supérieur ». M. Roth est revenu lui-même dans le dictionnaire abrégé au sens de « supérieur, vainqueur » pour *abhishṭi*. Est-il donc impossible d'expliquer aussi les emplois de *abhishṭi* par le sens de « supériorité »?

Pas de difficulté pour les formules où ce mot figure au datif. On implore les dieux « pour le bien-être », *svastáye* : on peut aussi bien les implorer « pour la supériorité, pour être supérieur », *abhishṭaye;* car les Aryas védiques demandent souvent à s'élever au-dessus de leurs ennemis ou de leurs pareils. Les deux mots sont justement rapprochés dans une formule de ce genre au vers V, 17, 5, et dans un autre passage, VIII, 27, 13, on invoque les dieux à la fois « pour la supériorité », *abhishṭaye*, et « pour la conquête du butin », *vâjasâtaye.*

L'instrumental (pluriel) ne s'explique pas moins bien. Les dieux protègent avec des « supériorités », I, 129, 9 et *passim*, comme ils protègent avec des « bien-être », VII, 1, 25 (refrain de tous les hymnes du septième maṇḍala).

Les « supériorités » que les dieux communiquent aux hommes sont d'ailleurs leurs propres « supériorités », VIII, 19, 20, cf. V, 38, 3. De là certains passages où le mot, employé à d'autres cas, semble prendre le sens de « faveurs », et se construit parallèlement à des mots qui ont ce sens, IV, 31, 10. De là aussi des formules telles que « le chantre prospère dans l'*abhishṭi, abhishṭau*, d'Agni », X, 6, 1, cf. VII, 19, 8 et 9; X, 61, 22, qu'on peut toujours entendre en ce sens : « Il prospère sous la suprématie d'Agni », ou mieux « en tant qu'Agni exerce sa suprématie ». Le locatif *abhishṭau* peut d'ailleurs, à l'occasion, signifier quelque chose comme « dans la victoire » : c'est ce que montre au vers IV, 16, 9, cf.

4, le rapprochement de cette forme et de *svàrshâtâ* « dans la conquête de la lumière ».

Le sens de « supériorité » se substitue sans la moindre difficulté à celui de « secours » dans les composés dont *abhishti* forme le premier terme, et qui suivent ce mot dans le lexique de M. Grassmann, aussi bien que dans *sv-abhishti*.

abhisvaré.

Je crois avec M. Ludwig que ce locatif ne peut signifier que « à l'appel de ». Le sens de « derrière » me paraît purement imaginaire : au vers X, 117, 8, c'est le contexte qui suggère cette idée, mais elle n'est pas formellement exprimée. M. Roth me semble se contredire en attribuant à la leçon *abhisvaré* du vers II, 3, 1, 14, 2, du Sāma-Veda, un sens si différent de celui qu'il attribue à la leçon *abhisvàrā* du vers correspondant du Rig-Veda, VIII, 86, 12.

abhisvartri.

N'est-ce pas ce mot qui, dans son unique emploi au vers X, 78, 4, gouverne l'accusatif *arkám*, et l'expression ne signifie-t-elle pas « répondant à l'hymne », selon le sens que le préfixe *abhi* donne souvent aux verbes signifiant « dire » ou « chanter » ?

abhîka.

Le locatif *abhîke* peut être pris comme adverbe dans tous ses emplois.

Remarquons tout d'abord qu'il n'est jamais em-

ployé comme préposition. M. Roth, qui avait, avant M. Grassmann, cru reconnaître cette acception, l'a écartée lui-même dans le dictionnaire abrégé. On ne peut nier, il est vrai, que *abhīke* se construise volontiers après un ablatif, particulièrement après un ablatif dépendant d'un verbe qui signifie «protéger de», exprimé, I, 121, 14; 185, 10; VI, 50, 10, ou sous-entendu, IV, 12, 5 (cf. encore I, 116, 14; III, 39, 7[1]). Mais ce qui montre que, même alors, il est plutôt adverbe que préposition, c'est qu'à l'occasion il se construira avec un verbe analogue non accompagné de régime, et qu'en regard de *maháç cit tyájaso abhīka urushyátam*, par exemple, IV, 43, 4, on peut placer *urushyatām abhīke*, VII, 85, 1. De la dernière formule il faut encore rapprocher celles où, au lieu d'un verbe signifiant «protéger», et particulièrement protéger en délivrant, en ouvrant l'espace, comme *urushy*, figure un nom du sens de «qui donne l'espace», *varivovíd*, X, 38, 4, *u lokakṛit*, X, 133, 1. Ce sont ces expressions qui nous donnent la véritable valeur du locatif *abhīke* : les dieux donnent l'espace «en avant, par devant»; ils délivrent le fidèle du danger «devant lui».

Aussi bien ce sens est-il le seul qui s'accorde avec l'unique emploi de *abhīka* à l'accusatif, IX, 92, 5; *dásyave kar abhīkam* signifie : «Il a fait face au Dasyu».

M. Grassmann prend encore *abhīke* comme préposition au vers IV, 28, 3. Ici la méprise est étrange,

[1] Je réserve pour l'article qui sera consacré à *div* la question de savoir si *dyaús* est bien un ablatif au vers I, 71, 8.

l'ablatif *madhyáṃdinād* dépendant déjà d'une véritable préposition, *purá*, « avant midi ». D'ailleurs, pas plus comme adverbe que comme préposition, *abhīke* ne se rapporte au temps. Dans le passage en question, il porte sur les verbes qui précèdent : « Indra a frappé, Agni a brûlé les Dasyus avant midi », et ils ont accompli cet exploit « devant eux », en se frayant une voie.

Le même sens de « devant, par devant, en avant » convient à tous les emplois de *abhīke*, qu'il s'agisse d'un combat à livrer, IV, 24, 4; VII, 18, 24, comme dans l'exemple précédent, ou d'une tâche à accomplir, X, 55, 1; 61, 6. Il ne souffre pas de difficulté non plus aux vers III, 56, 4; VI, 24, 10, et s'impose tout à fait dans les passages où il est question de la roue du soleil lancée « en avant », I, 174, 5; IV, 16, 12, ou des chevaux ailés des Açvins, qui les amènent « devant (le fidèle) », I, 118, 5. Là, *abhīke* est à peu près équivalent au préfixe *abhi* construit avec le même verbe. M. Grassmann, qui fait cette remarque, à tort de l'étendre à l'emploi de *abhīke* avec le verbe *bhū*, par exemple, I, 119, 8, puisqu'il donne lui-même à l'adverbe dans cette combinaison le sens de « au devant » (je dirais « devant, en présence, à la disposition ») tandis que *abhi* avec *bhū* exprime une idée de supériorité.

En somme, mes différends avec M. Grassmann sont ici surtout théoriques, et portent sur la valeur grammaticale de *abhīke* plus que sur sa signification. Mais je me sépare tout à fait de M. Roth, et je ne

comprends pas bien sur quelles analogies dans l'emploi de *abhi* et de ses autres dérivés il a pu fonder les sens de « simultanément », de « principalement », d'« opportunément », auxquels il s'arrête en fin de compte dans le dictionnaire abrégé.

abhīpatás.

Tout en admettant que cette forme renferme le mot *áp*, je ne puis croire qu'elle éveille l'idée de « l'espace des nuages », comme le croit M. Grassmann. Si *anūpá* « situé le long de l'eau » a gardé le sens de « rivage », en revanche *pratīpá, samīpá*, sont de simples adjectifs exprimant une direction ou une situation, et l'unique emploi connu de *abhīpa*, sous la forme *abhīpatás*, I, 164, 52, me paraît absolument équivalent à ceux de *abhītas* (voir ce mot). Sur le sens de « comme il convient, à propos », adopté par M. Roth, je ferai la même remarque que sur les sens qu'il attribue à *abhīke* (Voir *abhīka*).

á-bhīru.

Comme *bhīrú* n'a pas d'autre sens que « craintif », on ne voit pas comment *á-bhīru* pourrait signifier autre chose que « sans crainte, courageux ». Cela n'a pas empêché M. Roth de lui donner le sens de « qui n'inspire pas de crainte », et M. Grassmann de lui attribuer successivement les deux sens dans deux vers consécutifs, 6 et 7 de l'hymne VIII, 46, en substituant d'ailleurs dans sa traduction le sens de « sûr », à celui d'« inoffensif ». Pourquoi? Tout simplement

parce que l'épithète ordinairement appliquée au dieu est, par une figure hardie, transportée aux secours qu'il prête à ses fidèles. Question de rhétorique védique. Pour mon compte, je suis moins facile à effaroucher, et je ne m'étonne nullement qu'un Ṛishi dise des secours d'Indra qu'ils sont « sans peur ».

a-bhúj.

Ce mot ne se rencontre qu'une fois, au vers 11 de l'hymne X, 95, contenant le dialogue de Purūravas et d'Urvaçī. Mais le sens étymologique en est aussi transparent que possible : il signifie « qui ne jouit pas ». M. Roth et M. Grassmann, cédant à la première tentation du contexte, ont supposé d'abord qu'il prenait le sens de « qui n'a pas appris », parce que Urvaçī reproche à Purūravas de n'avoir pas profité de ses instructions. Tous les deux ont d'ailleurs fait depuis amende honorable, le second dans sa traduction, le premier dans le dictionnaire abrégé. Urvaçī dit à son amant : « Je t'ai instruit, tu ne m'a pas écoutée ; pourquoi te plains-tu quand tu te trouves frustré de la jouissance? » Les derniers mots peuvent s'entendre de deux manières : Purūravas est privé d'Urvaçī, ou bien il est privé du fruit de l'enseignement qu'il a mal écouté, cf. X, 71, 4 et 5. Les deux sens se confondent d'ailleurs si Urvaçī représente ici la parole sacrée (Voir *Religion védique*, II, p. 93).

abhyardha-yájvan.

Voir *Religion védique*, II, p. 426. Comme tra-

duction *littérale,* je donnerais maintenant « qui sacrifie du côté opposé », c'est-à-dire toujours le sacrificateur céleste opposé au sacrificateur terrestre. L'adverbe *abhyardhás* (*Maitrāyaṇī-Saṃhitā,* II, 5, 4, et *Taittirīya-Saṃhitā,* II, 3, 7, 1), que je n'avais pas pris en considération, me paraît pouvoir s'entendre, aussi bien pour le contexte, et beaucoup mieux pour l'étymologie, dans le sens de « à l'opposé de » que dans celui de « séparément de ».

abhyàram.

Si la comparaison avec *ārá,* suggérée d'un commun accord par M. Roth et M. Grassmann, tient bon, il me semble que le sens doit être, non pas « sous la main », mais au contraire « loin ». Et c'est ainsi en effet que le mot paraît devoir être pris dans son unique emploi au vers VIII, 61, 11 : les montagnes sont loin (à la différence des pierres du sacrifice d'où s'écoule le Soma); car ce sont les montagnes des nuages, d'où s'épanche la source céleste, *avatá* (cf. le vers 10 et l'hymne entier qui est une série d'énigmes).

(La suite à un prochain cahier.)

COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF
SUR
L'ALPHABET LIBYQUE,

PAR

M. J. HALÉVY.

Depuis la publication de mes *Études berbères*, qui date de 1874, je n'ai jamais trouvé l'occasion de m'occuper de cette branche d'études. Cette occasion se présente à l'heure qu'il est, grâce à trois intéressants mémoires que MM. V. Reboud et A. Letourneux ont bien voulu m'envoyer, il y a quelques semaines, et qui m'étaient tout à fait inconnus. Le mémoire de M. Letourneux a été inséré dans les actes du Congrès des orientalistes de Florence, et a pour but de contester les valeurs que j'ai attribuées à quelques lettres libyques. Les deux autres mémoires, qui ont M. le Dr Reboud pour auteur, contiennent deux nouveaux recueils d'inscriptions libyco-berbères d'une grande valeur, entremêlés de diverses considérations en faveur du déchiffrement proposé par M. Letourneux. En face de contradictions aussi formelles qui émanent de savants parfaitement compétents dans la matière, j'ai le devoir de rechercher si les valeurs qu'ils proposent peuvent être acceptées. La question

IMPRIMERIE NATIONALE.

ne comporte d'ailleurs pas de longs développements, car il ne s'agit que d'examiner les arguments de M. Letourneux, puisque M. le Dr Reboud n'en fournit pas d'autres.

M. Letourneux classe les inscriptions libyco-berbères en trois catégories. Abordons les deux premières divisions qui intéressent notre sujet.

A. *Inscriptions de Tugga*. Ce texte fondamental pour le déchiffrement de l'écriture libyque fournit au moyen de noms propres les valeurs certaines de dix-sept lettres ⊙, ⌐, ⊓, =, ⵎ, ≻, ≶, ⇚, ||, ⊐, |, ⊏, X, ⧗, O, ≽, +, qui correspondent aux lettres sémitiques ב, ג, ד, ו, ז, ט, י, כ, ל, מ, נ, ס, פ, צ[1], ר, ש, ת. Le nom mutilé ≽O·⊡·? qui rend le nom punique עבארש[ע], montre qu'en libyque comme en tifinagh le point ou *tagerit* équivalait à la semi-voyelle א. Je ne m'explique pas pourquoi M. Letourneux ne parle que de « seize lettres, indépendamment du point ou *tagerit* (p. 2) », la valeur ז pour le libyque ⵎ étant parfaitement garantie par l'équation זזי = ≶ ⵎⵎ où cette sifflante se trouve deux fois. Cette légère inexactitude, produite à coup sûr par une simple inadvertance, devient malheureusement le point de départ de sa contestation en ce qui concerne la lettre

[1] La notation de ⧗ par צ est de pure convention et a pour but de distinguer dans la transcription hébraïque les lettres ⊏ et ⧗ qui, dans l'inscription de Tugga, sont rendus toutes les deux par le *samek* phénicien. La prononciation exacte du ⧗ n'est pas facile à déterminer.

—, à laquelle il assigne la valeur ז, *z*. On vient de voir que le *z* est déjà représenté par ⵎ, et comme il est fort improbable qu'il y ait deux signes aussi différents pour la même lettre, on peut en conclure que le — n'est pas une sifflante, car les sons de cette catégorie sont représentés au complet par les signes ⵎ *z*, ⊏ *s*, ⵅ *ṣ*, ⋗ *š*, ⴺ *th*, et il n'y a plus de place pour d'autres.

Ayant écarté la valeur *z* pour —. je dois exposer les raisons qui m'ont déterminé à lui assigner la valeur d'un א. Ce sont les deux suivantes :

1° Au point de vue de la forme, on observe que le point constitue d'ordinaire la réduction d'une ligne comme le prouvent les variantes libyco-tifinagh ≡ = ÷ = ⁝, *gh*. Le point ou *tagerit* suppose également la forme plus complète d'une ligne horizontale avec la valeur de א;

2° Ce signe forme la première radicale du mot ≡ ll —, c'est-à-dire *xlgh*, qui signifie « fer ». Ce mot ne pouvant qu'être assimilé au vocable touaregh *allegh* « lance en fer », il en résulte que — est la voyelle *a* ou la semi-voyelle א.

M. Letourneux n'essaie pas d'infirmer le premier argument, d'autant plus solide qu'il est purement paléographique et impersonnel. Son objection contre le second, à savoir que les voyelles initiales ne sont pas exprimées en libyco-tifinagh, est invalidée par l'exemple qu'il fournit lui-même du double emploi du point dans le nom ⋗O·⊙· = עבארש, pour indi-

quer les semi-voyelles א et ע. Or, pour nous, la ligne — n'est qu'une variante graphique du point. Ainsi donc la lecture *allegh* de ≡ ‖ —, loin d'être fondée sur une « exception illogique », comme M. Letourneux s'est plu à l'affirmer, repose à la fois et sur un fait paléographique et sur une nécessité philologique, circonstances qui ont, dans tous les cas, plus de poids que la lecture impossible *ouzel* qu'on suppose pour ce mot, et qui ne tient aucun compte de la troisième lettre ≡ *gh*, comme si elle n'existait pas. Du reste, le mot kabyle *ouzzel* est contracté du phénicien ברזל; c'est un mot étranger qu'on ne s'attend pas à voir figurer dans un texte aussi ancien que celui de Tugga.

Au sujet de la lettre ≡, je regrette de dire que la contestation de M. Letourneux repose de nouveau sur une inadvertance. En effet, dans l'inscription de Tugga, la seule valeur que j'ai assignée à cette lettre est celle de *gh*, non celle de *a*, *o* (*Études berbères*, p. 14 et 16), et le seul mot dans lequel elle figure, I O ÷ ≻, a été transcrit par moi *ischgheren* (p. 21). Quant à y voir d'après le tifinagh un *dj* ou *j*, cela ne se soutient pas un seul instant, car la forme *asdjar* ou *asjar* appartient à certains patois et n'existe pas dans la majorité des dialectes.

Je serai plus bref au sujet de quelques autres assimilations de lettres libyques à des lettres arabes, que M. Letourneux admet dans son premier tableau (p. 4) sans en donner la moindre démonstration. On les trouvera dans la liste ci-après :

Somme toute, l'inscription de Tugga permet d'établir les valeurs contestées ainsi qu'il suit :

1. Le ππ est un *z*, non un ط ou un ض. Preuve : Z ππ ππ = זזי *zazaï*.

2. Le ≻ est un *ṭét* ط, non un *θ*, ث, ou un *t*. Preuve : | ⊐ ≻ = טמן, ≻ X ≥ = שפט.

3. Le ⊒ est un *θ*, ث, non un *t*, ت. Preuve : ⊒ ≻ ⊐ X ≷ = יפמטת, comparé au kabyle *thamet't'outh* « femme ».

4. Le ≥ est un ש (ش), non un ص. Preuve : ≥O·⊡· = עבארש, O+≥⊓= = עבעשתרת, ≤≥ = אשי, ≻ X ≥ = שפט.

5. Le ≡ est un *gh*, non un *dj*. Preuve : O≡≥ *asghar*.

Reste le signe — qui n'est pas un *z*, mais dont la valeur א que je lui attribue, faute d'exemples décisifs, n'est que vraisemblable.

B. *Inscriptions du type de la Cheffia.* Dans ces textes que j'appelle simplement numidiques, l'écriture se dirige de bas en haut en lignes verticales. Les lettres qui étaient droites à Tugga sont couchées en numidique et celles qui étaient horizontales se sont dressées verticalement. Ainsi les signes de Tugga —, ⊤, ⊓, =, Z, ⇐, ||, ⊐, |, ⊏, ≡, ÷, X, ⧗, ≥, ⊒ s'écrivent en numidique |, ⊦, ⊐, ||, ⋈, ⇈, =, ⊔, —, ⊓, |||, ·|·, ⋊, ⋈, W, ⊔⊔. Cette conversion est surtout nécessaire en ce qui concerne les lettres libyques dont la valeur diffère suivant leur position, comme — א (?) et | *n*; ⊓ *d*, ⊐ *m* et ⊏ *s*; = *w* et || *l*; les autres qui ont des formes moins sujettes

à confusion, suivent la nouvelle direction plutôt par habitude graphique que par nécessité, et peuvent par exception conserver l'ancienne position.

Ici les contradictions de M. Letourneux se manifestent de nouveau, mais d'une façon qui m'étonne quelque peu. Le — de Tugga, d'après lui un *z*, correspondant exactement au | de la Cheffia, devait logiquement être aussi un *z*; eh bien non, M. Letourneux l'assimile au | *n* libyque en dépit de la loi de conversion qu'il reconnaît lui-même. Cette loi écartée, M. Letourneux pourrait aller plus loin et admettre par exemple que le ıı numidique équivalait au || *l* de Tugga. Cependant ce savant s'arrête en chemin et se contente de voir un *z* dans le — de la Cheffia, lequel serait ainsi l'équivalent non converti du — de Tugga. Dans ces conditions, nous devons répéter à propos du premier ce que nous avons établi dans le paragraphe précédent relativement à ce dernier, à savoir qu'il ne peut pas être un *z*. Nous écartons aussi sans la moindre hésitation l'hypothèse de M. Letourneux, d'après laquelle ce — de la Cheffia se serait produit par négligence du ⊏ *s* (non *z*) libyque (p. 7). Ce caractère, quoi que dise M. Letourneux, se trouve plusieurs fois en numidique parfaitement tracé (*Études berbères*, liste alphabétique, p. 124-130). Dans le nom ⊢ — Π — (142) le Π figure entre deux — et mon savant contradicteur hésitera probablement à transcrire ce nom *s*, *s*, *s*, *n*. La seule preuve

sérieuse en faveur de la valeur *s* pour — est la transcription latine *Sactut* du numidique + + ⵑ —, mais la difficulté peut être levée en supposant dans cet exemple unique soit que le *S* du latin a été négligemment tracé au lieu de N, soit que le — du numidique est un fragment de ⊓. Tout épigraphiste prudent aimera mieux admettre une unique erreur de scribe que des déformations systématiques et nombreuses dans des textes indépendants. Quant à l'existence de nos jours, dans la région de la Cheffia, de noms tels que *Çmeida* et *Iezid*, elle n'est de nulle valeur pour l'époque préislamique, puisque ces noms sont d'origine arabe et ne se trouvent ni chez les Libyens ni chez les Phéniciens.

Le problème le plus important, mais aussi le plus difficile à résoudre est toujours celui qui concerne la valeur de la lettre numidique I qui, logiquement, doit coïncider avec le — libyque. D'après M. Letourneux ce serait le I *n* libyque non retourné par exception. Cette opinion mérite la plus grande attention, car les preuves dont M. Letourneux l'appuie sont réellement frappantes. En premier lieu, on trouve les noms *Chinidial* (83) et *Nabdhsen* ou *Nabdasen* (74), rendus en numidique = < ⊏ I ⵑ et I X ⊏ ⊏ ⊡ I. En second

lieu, il est un fait que les noms numidiques qui se terminent par I X et I + ont dans les textes néo-puniques les terminaisons צען et תען; ainsi — X X = Z équivaut à יעלצצען, I + 1ŀ X N à יעצכתען, I + — N à יערתען, I + + 8 N à יעצתעתען. A ces exemples fournis par M. Letourneux, j'ajouterai celui du nom I O X Ц (154) ou I O X X Ц (50, 68) qui est transcrit en punique מצירען. Cette double série de preuves plaide éloquemment en faveur de l'opinion de M. Letourneux, et je me serais empressé de l'adopter si, malheureusement, il n'y avait pas un certain nombre de considérations qui me font hésiter. D'abord, pour ce qui concerne les transcriptions néo-puniques, il faut remarquer que la finale ן apparaît même dans les noms qui, en numidique, sont orthographiés avec les lettres III et ≡ qui, de l'avis de tous, ne sont pas des nasales. Ainsi, pour ne citer que les noms les plus connus, מצינרען répond à III O 1ŀ X Ц (2, 23, 29) ou ≡ O 1ŀ X Ц (220, 222), (מצ)נוען à ≡ III II Λ (95), צאן à ≡ X (43, 248), שטוען à III ⊏ X (48, 94, 188). Ceci

semble indiquer que dans certaines régions puniques on aimait à ajouter la nasale aux noms qui se terminaient par une voyelle, absolument comme la transcription grecque Σολομών, Φαραών en face de l'hébreu שְׁלֹמֹה, פַּרְעֹה. Je dis « certaines régions », car l'usage flottait évidemment, et l'on trouve aussi les formes vocaliques שא, תא, מכרע. Ainsi donc, quand on invoque la transcription sémitique, il faut tenir compte de l'orthographe antérieure, devenue rare parce qu'elle ne répondait plus à la prononciation populaire. Or, celle-là ne montre pas de ן final. Il y a plus, le nom si transparent = X N ⊣⊢ (16), garanti en même temps par les formes latines *Caesule* (*Mas*)*cizel* et par les variantes libyques = ⊓ ⊢ (181) et ⫧ X ⊢ (193) se trouve aussi orthographié = X Z I ⊣⊢ où le I ne semble guère être qu'une voyelle. Semblablement, devant des variantes telles que III I ⊔ I (188 *passim*) et III ⊔ I (187), ⊢ ⊙ (11) et ⊢ I ⊙ (183), ≡ I ⊣⊢ — II ⊢ Z (44) et ≡ ⊣⊢ ⊢ Z (17), III = (166, 226) et I = (201) et d'autres de ce genre, l'idée que la lettre I

exprime une voyelle, s'impose naturellement à l'esprit et il faut des preuves bien solides pour affaiblir cette impression.

Passons maintenant aux transcriptions latines qui constituent des preuves vraiment imposantes en faveur de l'équation | = *n*. Disons d'abord que l'équivalence de *Chinidial* et = ≶ ⊏ | 𐤀 est corroborée par un nouvel exemple que je viens de trouver dans le bilingue de Bordj Halal, où le libyque + ⊏ ○ | 𐤀 est rendu en punique כנערדעת. Cependant, les exemples de ce genre ne suffisent pas à eux seuls pour emporter la conviction, à cause de leur nature de mots composés. En effet, ces deux noms ont pour premier élément le monosyllabe | 𐤀 qui, comme ses congénères | X, | +, | ○, ne paraissent devoir leur nasale qu'à une prononciation locale. Il reste donc un seul exemple inattaquable, celui de la transcription *Nabdasen* pour | X ⊏ ⊏ ⊙ | qui renferme deux *n* a la fois. Malheureusement le | final n'existe pas dans le texte publié par M. le général Faidherbe, et M. Letourneux lui-même ne se

prononce que très dubitativement sur son existence. Par un hasard des plus curieux, ce trait final manque aussi dans le second exemple de ce nom dans le *Recueil* de M. Faidherbe (55). Voilà l'autorité de l'*n* finale assez réduite ; mais, fût-elle même bien établie, elle n'assurerait nullement la valeur *n* pour —, à cause de son caractère de finale. Nous n'avons donc comme indice de cette valeur que l'*n* initiale, mais dans ces conditions il est permis de se demander si, en raison du caractère très défectueux du texte latin, on peut avoir confiance dans la lecture de cette lettre. En effet, outre la forme indistincte entre H et A dans le premier nom, il est presque certain que le nom du père écrit *Cotuza(nis)*, correspond au numidique

I
•
III
Λ

et doit être par conséquent *Coiuia* ou *coiuha*. Ceci peut nous rendre méfiant à l'égard de l'*N* initiale, laquelle pourrait bien représenter une *H* primitive et prosthétique semblable à la forme *Himir* (35) pour *Imir*.

Les considérations qui précèdent suffisent pour faire voir l'impossibilité d'établir la valeur exacte de la lettre numidique I au moyen des transcriptions punico-latines, que nous connaissons à l'heure qu'il est. J'ai cité plus haut les formes puniques שא et תא à côté de צען et תען, mais le fait le plus curieux c'est que les transcriptions latines d'anciens noms berbères ne montrent pas trace d'*n* finale. Les noms tels que *Jugurtha*, *Masinissa*, *Hierta*, *Massugrada*, *Masgaba*,

Sabrata, etc., témoigneraient plutôt en faveur du caractère vocalique de la lettre en question. La réflexion suivante semble aussi conduire à la même conclusion. Les textes numidiques se distinguent par l'absence du point ou *tagerit* au commencement et à la fin des mots; on ne le trouve que dans l'intérieur des vocables. Comme il est invraisemblable que la notation des voyelles radicales ait été systématiquement négligée dans les cas les plus urgents, on est amené à penser que le signe I, qui se trouve précisément à l'endroit où l'on s'attend à voir le *tagerit*, ne soit autre chose que l'équivalent de celui-ci, et par conséquent une semi-voyelle.

Mais en voilà assez sur cette lettre douteuse. Quant aux signes numidiques ||| et ☰, je crois toujours que la transcription respective par ע et ה, est exacte; seulement ces lettres, conformément à l'usage de l'orthographe néo-punique, sont souvent réduites au rôle de voyelles vagues. L'opinion de M. Letourneux d'après laquelle ces deux lettres exprimeraient toujours le son *g* à la fin des mots, et équivaudraient au démonstratif berbère *agi* « ce », ne me paraît pas acceptable.

Que cette prétendue enclitique ne marque pas l'idée de présence et d'assistance exprimée en latin par *hic fuit* ou *fuerunt*, cela résulte avec certitude de plusieurs textes où le nom du défunt affecte ces finales (44, 58, 62, 68, 107, 191, 196). On regrette en outre de devoir relever dans le mémoire de M. Letourneux la tendance très prononcée à

expliquer les mots libyques par l'arabe. Ainsi, le mot X | ⊙ lu *beni-s,* signifierait *monumentum ejus*, parce qu'en arabe algérien, *benia* désigne un édifice en ruines; II I 1 ⊔ I *Namganou* équivaudrait à نعم جائزة *bonus status* (sic) *ejus*, III X O ⊔ I *Namrasigh* à نعم رازق *bonis abundans*, = 1ᒥ — ⊔ I *Namçekel* à نعم ثقل *bonis auctis* (sic), ⊙ III O ⊔ X *Samâraghib* à سمع راغب *audivit* (*Deus*) *supplicantem* (p. 12, note 1); et ces traductions pleines d'inexactitudes et d'anachronismes prouveraient, nous dit-on, la *logique* du nouveau déchiffrement! Il y a plus, M. Letourneux cite, en confirmation de sa lecture, le nom = ⊙ O ⊏ I qu'il lit *Naderbal*, sans penser que si la copie était exacte [1], la valeur de א pour | serait définitivement prouvée, car *Aderbal* (= *Adherbal*) est un nom classique, tandis que *Naderbal* n'existe nulle part. Quand on parle

[1] M. le Dr Reboud lit, si je ne me trompe, ≡ ⊔ ⊏ I I au lieu de = ⊙ O ⊏ I.

tant du système *illogique* des autres, on doit procéder avec plus de précaution.

Mais n'insistons pas. J'espère que MM. Reboud et Letourneux reconnaîtront maintenant que mon essai de déchiffrement ne repose ni sur un entêtement incorrigible, ni sur une fantaisie irréfléchie, comme ils semblent le croire. Je suis et je serai toujours prêt à admettre les corrections que mes honorables collaborateurs pourront introduire dans mes études berbères, pourvu qu'ils les appuient d'arguments sérieux et à la hauteur de la science. La vérité ne peut que gagner au concours de savants aussi zélés et aussi compétents, et je serai le premier à applaudir au succès de leurs efforts.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Trois vacances s'étant produites dans le Conseil, M. le président propose de désigner comme membres du Conseil MM. Aymonier, Hartwig Derenbourg et Rubens Duval. Cette proposition est adoptée, et les nominations provisoires seront soumises, en séance générale, à la ratification de la Société.

M. Clermont-Ganneau offre à la bibliothèque deux numéros du *Journal officiel* renfermant les comptes rendus développés, qu'il y rédige, des séances de la Société. Il annonce ensuite qu'il a reçu un estampage de la curieuse inscription arabe et grecque de Harrân, estampage qui lui permettra sans doute de résoudre les dernières difficultés que présentait ce document, le plus ancien de l'épigraphie arabe. En terminant cette communication, M. Clermont-Ganneau propose une nouvelle étymologie de l'arabe *mînâ* «port, hâvre»; ce mot serait emprunté à la forme araméenne *lemînâ*, empruntée elle-même au grec λιμήν, et dans le *l* initial de laquelle les Arabes auraient vu l'article.

M. Oppert fait mention d'une inscription babylonienne trouvée au *British Museum* et datée de la 8ᵉ année d'Alexandre.

Il est intéressant de constater que le nom d'Alexandre y apparaît dans la forme *Aliksandar.*

M. Halévy explique le mot hébreu post-biblique *tarnegol* « coq » en le coupant ainsi : *tar-negol.* Le mot *tar* signifierait « veilleur », et *negol* serait une altération du nom de divinité *Nergal.* Le coq serait ainsi désigné comme l'oiseau de Nergal. M. Oppert fait observer à ce propos que les Talmudistes attribuent à Nergal une figure de coq, ce qui vient à l'appui de l'étymologie proposée par M. Halévy.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques,* tome III, travaux publiés en 1882, n° 9. Paris. Imprimerie nationale, 1883. In-8°.

Par l'entremise du Ministère de l'instruction publique. *Minhâdj at-Ṭâlibîn* « Le guide des zélés croyants », manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'î. Texte arabe, publié par ordre du gouvernement (hollandais) avec traduction et annotations, par L.-W.-C. Van den Berg, volume I. Batavia. Imprimerie du gouvernement, 1882. Gr. in-4°.

Par la rédaction. *Journal des Savants,* janvier 1884. Paris. Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

— *Polybiblion.* Revue bibliographique universelle. *Partie littéraire,* deuxième série, tome XIX, 1re livraison, janvier *Partie technique,* deuxième série, tome X, 1re livraison, janvier. Paris, aux bureaux du Polybiblion, 1883. In-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome,* 34e fascicule : *Terracine,* essai d'histoire locale, par M. R. de la Blanchère. Paris. E. Thorin, 1884. In-8°.

Par la Société. *Revue africaine,* journal des travaux de la Société historique algérienne, 27e année, n° 160, juillet-août 1883. Alger. A. Jourdan, 1883. In-8°.

— *Société de géographie.* Compte rendu des Séances de la commission centrale, 1884, nos 1 et 2. In-8°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, 7e série, tome XXXI, nos 9 et 10. Saint-Pétersbourg, 1883.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, tome XXVIII, n° 4, 1883. In-4°.

Par le directeur. *The Indian Antiquary*, a journal of oriental research, edited by Jas. Burgess. Part. CLI, vol. XII, december 1883. Part. CLII, vol. XIII, january 1884. Bombay. In-4°.

Par l'Interpres legati Warneriani. *Ibn Wâdhih qui dicitur Al-Ja'qubî Historiae*, Pars prior: Historiam ante-islamicam continens. Pars altera historiam islamicam continens. Edidit Th. Houtsma. Lugduni Batavorum apud E.-J. Brill. 1883. 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Des âges ou soleils, d'après la mythologie des peuples de la Nouvelle-Espagne*, par M. le comte de Charencey. Madrid. Imprimerie de Fortanet, 1883. In-8°.

Par le même. *Sur la langue du Soconusco*, dite *Mame* ou *Zaklohpakap*. Chartres. In-8°.

— *Recherches sur les noms de nombres cardinaux dans la famille Maya-Quiché*. Orléans. In-8°.

Par M. Clermont-Ganneau. *Journal officiel de la République française*, quinzième année, n° 356, 30 décembre 1883. Seizième année, n° 20, 21 janvier 1884. (Contenant le compte rendu détaillé des séances du 14 décembre 1883 et du 11 janvier 1884 de la Société asiatique.)

Par le British Museum. *Catalogue of oriental Coins in the British Museum*, vol. VIII, London, 1883: The coins of the Turks, class XXVI, by Stanley Lane Poole. In-8°.

MANUSCRITS SINGHALAIS DE STOCKHOLM.

La Bibliothèque royale de Stockholm s'est enrichie tout dernièrement de dix-neuf manuscrits sur feuilles de palmier rapportés de Ceylan par l'illustre explorateur, baron A. E.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Nordenskiöld, qui avait relâché dans cette île pendant l'expédition de la *Vega*. Cette collection, faite à la hâte et sans doute, à l'improviste, n'est remarquable ni par le nombre, ni par la valeur ou la nouveauté des manuscrits qui la composent; elle ne doit pourtant pas être dédaignée ni passer inaperçue. Tout accroissement de la somme des objets de ce genre conservés dans les dépôts publics de l'Europe mérite notre attention; aussi nous empressons-nous de donner la liste des manuscrits recueillis par le baron A.-E. Nordenskiöld, d'après un article que M. V. Fausböll vient de publier dans la Revue suédoise *Ymer*.

A. *Manuscrits pâlis-singhalais (texte pâli accompagné d'une traduction mot à mot et d'éclaircissements en singhalais).*

1. *Brahmajâla-sutta*. 134 feuilles; 44 centim. sur 6; 7 lignes.
2. *Brahmajâla-sutta*. 164 feuilles; 65 centim. sur 5; 6 et 7 lignes.
3. *Mahâsatipaṭṭhâna-sutta*. 106 feuilles; 455 millim. sur 65; 6 et 10 lignes.
4. *Mahâdhammasamâdâna-sutta*. 25 feuilles; 490 millim. sur 65; 6 et 10 lignes.
5. *Rasavâhinî*. 206 feuilles; 390 millim. sur 55; 8 et 9 lignes.
6. *Abhidhânappadîpikâ*. 146 feuilles; 34 centim. sur 6; 8 et 10 lignes.

B. *Manuscrits singhalais en langue moderne ou ancienne* (Élu).

7. *Subhasûtrarthavyakkhyânayayi*. 55 feuilles; 310 millim. sur 55. 5 lignes (interprétation du *Subha-sutta*).
8. *Muva-jâtaka*. 74 feuilles; 375 millim. sur 45 (*Elu*).
9. *Padarûpasiddhi*. 212 feuilles. 520 millim. sur 55; 8 et 9 lignes (explication de la grammaire pâlie de ce nom).
10. *Pûjâvaliya*. 96 feuilles; 360 millim. sur 55; 6 lignes (fragment : chapitres 7 à 11).
11. Quelques feuillets détachés et incohérents.
12. Éclaircissements sur le *Pâtimokkha* (fragment); 30 feuilles; 410 millim. sur 55.

13. *Tisarana* et *Dasasikhâpada.* 29 feuilles; 270 millim. sur 55.

14. *Milinda-praçnayayi.* 140 feuilles; 42 centim. sur 6 (fragment d'une traduction du *Milinda-pañha*).

15. *Kâvyasekkara.* 35 feuilles; 32 centim. sur 5 (Recueil de poèmes en *Elu*).

16-19. Trois poèmes en *Elu* indéterminés, et commentaire singhalais d'un ouvrage pâli; ce dernier manuscrit est fort dégradé et privé de son titre.

L. Feer.

SÉANCE DU 14 MARS 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ad. Regnier, empêché.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté après une observation de M. Rubens Duval sur l'existence d'un mot syriaque *mînâ* « port » correspondant à l'arabe *mînâ*, ce qui semble infirmer l'étymologie proposée à la séance précédente par M. Clermont-Ganneau.

Sont reçus membres de la Société :

MM. E.-J.-W. Gibb, Lochwood by Glascow, Angleterre, présenté par MM. W. Platt et Barbier de Meynard;

Moulieras, interprète militaire à Géryville, présenté par MM. Basset et Delphin;

Jean Kirste, élève de l'École des hautes études, rue Monge, 55, présenté par MM. J. Darmesteter et Guyard;

l'abbé Méchineau, élève de l'École des hautes études, présenté par MM. Halévy et Guyard.

M. Guyard a la parole pour une communication sur l'origine des chiffres arabes dans lesquels il voit simplement les neuf premières lettres d'un alphabet sémitique dérivé du phénicien. Aux arguments qu'il avait déjà présentés dans la

séance de mai 1883, il ajoute que deux auteurs arabes, Ya'qoûbî et Maç'oûdî, donnent le nom de *lettres* (*ahrof*) et non de chiffres (*raqam*) aux neuf symboles de la numération. Il relève enfin cette particularité que nos chiffres sont tournés de droite à gauche, indice bien frappant de leur origine sémitique.

M. Guyard traite ensuite d'une racine assyrienne *barû*, différente du *barû* « voir » dont M. Flemming a établi la signification, et qui revêt le double sens de « manifester, se montrer, se lever », et d'« apposer son cachet, sceller ». Cette communication sera insérée à la suite du procès-verbal.

M. Rubens Duval lit une notice sur la contrée appelée « pays supérieur » par les lexicographes syriaques. Cette notice sera également annexée au procès-verbal.

M. Halévy identifie le pays des *Sonté* des inscriptions cunéiformes avec la *Séticène* des auteurs classiques. Il parle ensuite des formes diverses qu'a revêtues le nom de Bactres. (*Baktrish, Bâkhdhi, Bahli, Balkh*). S'appuyant sur deux transcriptions chinoises, *Po-tschi* et *Po-ho-lo*, la première antérieure, la seconde postérieure au second siècle de notre ère, et voyant dans *Po-ho-lo* la transcription de la forme *Bahli*, M. Halévy en tire la conclusion que les ouvrages sanscrits où se rencontre cette dernière forme se trouvent ainsi ramenés postérieurement au second siècle.

M. Oppert entre dans quelques détails snr une inscription antique du roi de Sirtella qu'il nomme *Lukh-ka-gi-na* ou *Sukal-dug-gi-na*. Le nom de Babylone serait cité dans cette inscription sous la forme *Din-tir-ki*.

La séance est levée à dix heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 33ᵉ fascicule : *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la nais-*

sance de l'école néoplatonicienne, par G. Lafaye. Paris, E. Thorin, 1884. In-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *École supérieure des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine,* 1884, fasc. 1, 15 janvier. Alger, imprimerie de l'Association ouvrière, 1884. In-8°.

Par la rédaction. *Polybiblion,* revue bibliographique universelle, *partie littéraire,* 2ᵉ série, t. XIX; *partie technique,* 2ᵉ série, t. X; 2ᵉ livraison, février. Paris, aux bureaux du *Polybiblion,* 1884. In-8°.

— *Annales du musée Guimet. Revue de l'histoire des religions,* 4ᵉ année, t. VIII, n° 6, novembre-décembre. Paris, E. Leroux, 1883. In-8°.

— *Annales du musée Guimet,* t. VI. Le *Lalita Vistara,* par Ph.-Ed. Foucaux. Première partie, trad. franç. Paris, E. Leroux, 1884. In-4°.

— *Journal des Savants,* février 1884. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

Par le Société. *Société de géographie,* Comptes rendus nᵒˢ 3, 4, 5. 1884. Paris. In-8°.

— *Revue africaine, journal des travaux de la Société historique algérienne,* 27ᵉ année, n° 161, sept.-oct. 1883. Alger. A. Jourdan. 1883. In-8°.

— *Société académique franco-hispano-portugaise de Toulouse,* les statuts et règlements; et les nᵒˢ 3 et 4 de 1883. Toulouse, 1883. In 8°.

Par la rédaction. *The Indian Antiquary,* vol. XIII, february, 1884. Bombay, Education society's press, 1883. In-4°.

Par la Société. — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 37ᵉ Band, IV Heft, mit 3 Tafeln. Leipzig, 1883. In-8°.

— Supplément au 33ᵉ vol. de la précédente publication : *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien,* im Jahre 1878, von Ernst Kuhn. Leipzig, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Internationale Zeitschrift für allgemeine*

Sprachwissenschaft, herausgegeben von F. Techmer, 1er Band, 1 Heft. Leipzig, 1884. Barth.

Par l'auteur. *Les langues et l'espèce humaine*, par G. de Dubor. (Extrait du *Muséon*). Paris, E. Leroux; et Louvain, Ch. Peeters, 1884. In-8°.

— *De l'origine probable des Toukhares et de leurs migrations à travers l'Asie*, par G. de Vasconcellos-Abreu (Extrait du *Muséon*). Louvain, Ch. Peeters, 1883. In-8°.

— *Phul e Tuklatpalasar II, Salmanasar V e Sargon. Questioni biblico-assire*, dal sacerdote Guiseppe Massaroli. Roma, Tipografia poliglotta, 1882. In-8°.

— *A sanscrit Ode to the congress of orientalists at Berlin*, par Râm Dâs Sen, zemindar de Berhampôre (Extrait de l'*Indian Herald* du 25 août 1881). In-8°.

— *Ratna-Rahasya, a treatise on diamonds and precious stones*, by Râm Dâs Sen. Calcutta, 1884. In-8°.

ANNEXE N° 1 AU PROCÈS-VERBAL DU 14 MARS 1884.

UNE NOUVELLE RACINE ASSYRIENNE : *BARÛ*.

Dans un bon travail sur la grande inscription de Nabuchodonosor II, M. Flemming a définitivement établi l'existence d'un verbe assyrien *barû* dont le sens primitif est « voir », et je me range à son avis pour tous les exemples que j'avais cités au paragraphe 47 de mes *Notes de lexicographie assyrienne*.

Mais à côté de cette racine *barû*, il en est une autre, dont le sens primitif est « se mettre en travers, mettre en travers », et qui revêt, de là, les acceptions de « se manifester, manifester, se produire au jour, produire au jour, émettre » (comme je l'avais admis au paragraphe 80 de mes *Notes*), et aussi l'acception de « mettre en travers un cachet », et, par conséquent, d'« apposer son cachet, sceller ». Cette racine *barû*

correspond ainsi à l'arabe برح « se mettre en travers, se manifester ».

Barû, au sens de « manifester, émettre » nous apparaît en trois endroits du quatrième volume de Rawlinson; l'idéogramme en est [signe cunéiforme] ou [signe cunéiforme] [signe cunéiforme]. Voici les passages en question :

R. IV, 24, n° 3, l. 53, *tanîḫî umišam uštabârî* « je pousse des gémissements tous les jours ».

R. IV, 18, n° 1, l. 22, *nigûta mušu u ûra uštabârî* (rétablir dans le texte [signe cunéiforme] [signe cunéiforme]) « je pousse des cris nuit et jour ».

R. IV, 22, 1 rev., l. 18, *lištabrî*, au précatif (même idéogramme).

Enfin dans un passage des textes publiés par Haupt, ASKT, p. 89, la nuance du verbe paraît être « se lever, sortir de son lit », par opposition au verbe *zalâlu* « se coucher ». On lit en effet :

ša uma lukul;
ša uma luštî;
ša uma luzlal;
ša uma luštabrî;

c'est-à-dire :

« Puissé-je manger tous les jours;
« Puissé-je boire tous les jours;
« Puissé-je me coucher tous les jours;
« Puissé-je me lever tous les jours ».

La seconde acception du *barû* dont nous parlons a été soupçonnée par M. Halévy, dans ses *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 321 et 324. Là, M. Halévy, rencontrant la phrase *manzaz šepâšu ina kunuki... ibrû* suppose qu'il faut traduire « il a pressé la plante de ses pieds avec le cachet », et il ajoute dans le commentaire « la même incertitude plane sur le sens exact du verbe *ibrû*, si cette restitution est correcte ».

La restitution est en effet correcte, comme nous l'allons voir, et *barû* signifie réellement « apposer le cachet ».

Dans le passage cité par M. Halévy, l'équivalent idéographique du verbe *ibrû* est IB-RA, forme qui, par parenthèse, rappelle singulièrement le phonétique *ibrû*. Or nous retrouvons ce même IB-RA expliqué ailleurs par *birî kunuki* et par *kunuku kunukišu*, expressions dont la seconde, parfaitement claire et connue, doit se rendre par « apposition de son cachet ». Le texte où je relève *birî kunuki* figure à la planche 40 du recueil de Rawlinson, tome II (n° 4, rev., l. 45-48). En voici la transcription :

		IB-RA	*bi-ri-î kunuku.*
«	«	IB-RA-BI	*ku-nu-uk-ku ku-nu-ki*[1] *-šu.*
«	«	IB-RA-NE-NE	*ku-nu-uk-ku ku-nu-ki-šu-nu.*
«	«	NU IB-RA	*ul bi-ri-î kunuku.*

ce qui signifie :

« Le cachet a été apposé.
« Apposition de son cachet.
« Apposition de leur cachet.
« Le cachet n'a pas été apposé. »

On comprend très bien comment du sens de « mettre en travers, se mettre en travers », on a passé, d'une part à celui d'« appliquer, apposer », de l'autre à celui de « montrer, manifester, se montrer, se manifester ». L'hébreu connaît une forme בריח, dérivée de cette même racine, et qui désigne la traverse de bois à l'aide de laquelle on ferme une porte. En assyrien, nous y rattacherons le mot *birîtu* « chaîne ».

STANISLAS GUYARD.

[1] Le texte a fautivement *ku* pour *ki*.

ANNEXE N° 2 AU PROCÈS-VERBAL DU 14 MARS 1884.

NOTICE

SUR LA CONTRÉE ARAMÉENNE, APPELÉE *PAYS SUPÉRIEUR*, PAR LES LEXICOGRAPHES SYRIAQUES.

Les lexiques de Bar-'Ali et de Bar-Bahloul renferment des locutions propres à certains dialectes araméens et étrangères au syriaque littéraire. Parmi ces dialectes ils mentionnent à diverses reprises le dialecte du *pays supérieur,* ܡܡܠܠܐ ܕܐܬܪܐ ܕܠܥܠ, mais sans faire connaître où ils placent ce pays. Le seul indice qu'ils fournissent à ce sujet se trouve sous le vocable ܦܣܣܐ, où les mots ܐܬܪܐ ܕܠܥܠ sont suivis de l'arabe الديلمان. Larsow qui, dans son opuscule « De dialectorum linguæ syriacæ reliquiis », p. 27, a signalé le premier cette glose, voit dans l'arabe الديلمان, les Deilamites ou les habitants du Deilam, au sud de la mer Caspienne, dont parlent souvent les auteurs arabes et syriaques. Selon lui les mots ܐܬܪܐ ܕܠܥܠ seraient l'équivalent de l'arabe بلد الديلم. Mais cette explication, qui semble si naturelle, supposerait dans ce pays lointain une colonie araméenne dont on ne trouve nulle trace ailleurs. Devant cette difficulté, on suppose que la glose الديلمان est corrompue de quelque autre mot, et on cherche le *pays supérieur* dans la partie nord du Kurdistan connue sous le nom de Bohtan, où les Nestoriens aujourd'hui encore parlent un dialecte syriaque vulgaire[1]. Cependant bien que les lexicographes syriaques altèrent souvent les noms de pays qu'ils citent, il y a quelque scrupule à regarder comme fautif un passage inexpliqué, surtout quand ce passage est reproduit à un siècle de distance par Bar-Bahloul qui devait savoir, aussi bien que Bar 'Ali, à quoi s'en tenir sur la valeur du mot الديلمان. Il vaut donc mieux se demander

[1] Nœldeke, *neu-syrische Gramm.*, XXXVI, note 1.

s'il n'existe pas quelque contrée araméenne à laquelle cette expression convienne.

Rien ne s'oppose à priori à rapporter cette glose à Dìlmân, siège actuel du gouverneur musulman du district de Salamâs en Perse, au nord-ouest du lac Ourmia. La prononciation persane Dìlmakân montre que ce nom est un pluriel formé d'un singulier ديلمه ou ديلمق, suivant la permutation bien connue de l'arabe et du persan. Des familles nestoriennes ont émigré de bonne heure dans la contrée de Salamâs, ainsi que l'attestent des inscriptions tumulaires datées de la fin du VIIe siècle, qui seront publiées prochainement. Le fait qu'il ne se trouve aujourd'hui à Dìlmân que des musulmans, tandis que les chrétiens syriens sont répandus à l'ouest et ont leur centre principal à Chosrâwa, ne constitue pas une objection probante. Ces chrétiens, en effet, ont gardé le souvenir de leur séjour à Dìlmân qu'ils ont dû quitter par suite des vexations qu'ils subissaient de la part des musulmans; la mosquée de Dìlmân était une ancienne église chrétienne sous le vocable de Saint-George. Cependant, au IXe et au Xe siècle, époque où Bar-ʿAli et Bar-Bahloul vivaient à Bagdad, les relations entre cette ville, siège du patriarche des Nestoriens, et la petite communauté chétienne de Salamâs, ne devaient pas être très fréquentes; ce n'est qu'à la fin du XIIIe siècle qu'il est fait mention pour la première fois de l'évêque de Salamâs. On s'expliquerait difficilement dans cette hypothèse comment des grammairiens de Bagdad connussent si bien les particularités du dialecte de Salamâs. A cette époque Dìlmân n'avait pas l'importance qu'il a acquise depuis la décadence de l'antique ville de Salamâs, ancienne capitale du district qui a toujours été désigné sous ce nom. Au surplus, les quelques locutions que les lexiques nous ont transmises comme appartenant au *pays supérieur* sont presque toutes étrangères au dialecte de Salamâs, d'après l'examen qu'en a fait, à notre demande, M. Bedjan, prêtre de la Mission, originaire de Chosrâwa.

Les géographes arabes nous font connaître une autre lo-

calité qui paraît mieux répondre aux exigences de la critique. Yâqoût, sous le mot ديلمستان, rapporte que cette contrée est située à neuf parasanges de Šahrazoûr et qu'elle tire son nom des Deilamites qui y campaient lors de leurs excursions dans les pays avoisinants. Au mot Šahrazoûr, il mentionne, à proximité de la ville de ce nom, les montagnes de Sa'ran et de Zalam, et il ajoute que de Šahrazoûr à Deilamistân on compte sept parasanges. Les géographes placent Šahrazoûr dans le Djébal entre Erbil et Hamadan, c'est-à-dire dans le Kurdistan actuel et la partie orientale de l'ancienne province araméenne de Beth-Garmai. Thomas de Marga, dans son histoire monastique de l'Orient, raconte, d'après Abou-Nouḥ, que Jean moine du couvent de Beth-Rabban, s'étant aventuré dans les montagnes du Kurdistan, fut surpris par les Deilamites et emmené en captivité dans leur pays où il mourut; de là lui vint le nom de Jean le Deilamite, sous lequel il est connu. Ce moine était contemporain d'Enan-Jesu I, patriarche des Nestoriens de 685 à 699 de J.-C. Nous savons, d'autre part, que les Deilamites servaient parmi les Kurdes dans les armées arabes [1]. On est donc fondé à croire que Bar-ʿAli et Bar-Bahloul entendaient par الديلمان les Deilamites des environs de Šahrazoûr, c'est-à-dire de la partie orientale du Beth-Garmai. Ces auteurs connaissaient le dialecte vulgaire des Garaméens dont ils citent plusieurs locutions. Dans cette hypothèse, l'araméen du Deilamistan aurait un peu différé de l'idiome des autres parties du Beth-Garmai; aujourd'hui encore les Nestoriens de Sênâ, à l'est de Suleimâniâ, près de l'ancien Šahrazoûr, parlent un dialecte néo-araméen qui paraît présenter certaines particularités. Enfin on comprend que Bar-'Ali et Bar-Bahloul aient appelé *pays supérieur* la contrée qui s'étendait au nord-est de Bagdad dans les montagnes d'Azmîr, de Sa'rân et de Zalam. RUBENS DUVAL.

[1] Voir G. Hoffmann, *Auszüge aus Syrischen Acten persischer Martyrer*, p. 207, note 1640; p. 254 et suiv.; Larsow, *De dialectorum ling. syr. reliq.*, p. 27, note 2; Assemâni, *Bibl. Orient.*, III, 1, 184 *a*, comp. III, 1, p. 154, note 2.

Ottoman poems, translated into english verse, with introduction, biographical notices and notes, by E.-J.-W. Gibb, London, Trübner, 1882.

Une œuvre comme celle-ci est doublement méritoire : c'est à la fois une tentative d'adaptation laborieuse et un essai de réhabilitation. Peut-être même, sous ce dernier rapport, était-elle plus nécessaire en Angleterre qu'ailleurs, pour y combattre des préventions injustes nées de démêlés politiques, et qui ne tendraient à rien moins qu'à dénier aux Turcs toute aptitude littéraire. En cela, il faut le reconnaître, on a été injuste envers eux; on les a condamnés sans les entendre et avant d'avoir instruit leur procès. Nous devons, il est vrai, à M. de Hammer un gros volume de biographies et d'extraits sur ce sujet (*Die Geschichte des osmanischen Dichtkunst*), mais ce livre, malgré ses mérites, n'a jamais eu beaucoup de lecteurs hors de l'Allemagne. Et quant à la *Muse ottomane* de M. Servan de Sugny, abréviateur du baron de Hammer, elle a subi la triste destinée des muses vieillies. Enfin, si nous avons bonne mémoire, un orientaliste fort autorisé, M. Redhouse, a protesté à son tour dans une sorte de résumé apologétique de la poésie ottomane, mais ce n'était qu'un écrit de circonstance, et qui n'a pas eu de lendemain.

Tel ne sera pas le sort du livre publié par M. Gibb, si une conviction sincère, la connaissance intime du sujet et le mérite de l'exécution suffisent pour appeler et fixer le succès. Le savant anglais n'a rien négligé pour s'en rendre digne. Comprendre la poésie turque suppose déjà de fortes études en littérature musulmane, mais la faire comprendre est chose bien autrement ardue, surtout en vers, dans un calque fidèle qui reproduit le rythme et les rimes de l'original. A peu près impossible en France, cette tâche est périlleuse partout ailleurs. Elle n'a pas cependant rebuté le courage du traducteur.

« Mon but, dit-il dans sa préface, a été, en reproduisant aussi exactement que possible les mètres et la rime de mes modèles orientaux, de donner au public une idée exacte de la struc-

ture et de l'harmonie du vers turc. Je me suis efforcé surtout de ne pas tomber dans la paraphrase. J'ai traduit vers par vers et, autant que possible, sans rien ajouter ni retrancher. Les métaphores et les images du style oriental ont été conservées ici dans leur intégrité. Quelques-unes, il est vrai, pourront étonner ou choquer la délicatesse des lecteurs européens; d'autres ne seront intelligibles qu'à l'aide d'un commentaire, tant est grande la différence qui sépare le génie littéraire de l'Orient de celui de l'Europe, mais je me suis borné scrupuleusement au rôle de traducteur, etc. »

Cette déclaration faite, l'auteur s'est mis bravement à la besogne. Soixante poètes turcs environ figurent dans sa galerie, depuis Aschik pacha, qui chantait les joies ineffables du mysticisme au commencement du XIVe siècle, jusqu'aux poètes contemporains tels que Refaat bey, Zya bey et d'autres. Quelques uns, et ce sont naturellement les meilleurs, Bâki, Fuzouli, Nâbi, etc., y occupent une place importante en rapport avec la popularité qu'ils ont conservée en Turquie. M. Gibb a tiré plusieurs de ses extraits de deux ouvrages peu connus le *Kharabat* de Zya bey et le quatrième volume du *Tarikhi 'Ata*. La comparaison que nous avons faite pour quelques-unes de ces pièces sur le texte original nous a laissé la conviction que l'auteur a tenu sa promesse, et surmonté avec bonheur les mille petites difficultés de détail. Quant à la valeur littéraire de sa traduction, un étranger n'a pas qualité pour l'apprécier, et quand il en aura attesté la fidélité et la clarté, il aura tout dit.

N'oublions pas non plus de signaler l'introduction fort développée qui précède les extraits. On y trouvera des vues judicieuses sur le caractère général de la poésie ottomane, un bon résumé de prosodie, et enfin l'historique de cette poésie, un peu trop concis peut-être, mais qui se complète par les notices spéciales consacrées à chacun des poètes turcs cités.

En un mot, le livre de M. Gibb a droit à nos éloges. Aura-t-il gain de cause sur le fond? Nous en doutons, car la

poésie turque ne pourra jamais se disculper de son défaut d'originalité et de son imitation servile de la poésie persane; mais elle aura été du moins tirée d'un oubli non justifié. C'est en cela surtout que ce livre partagera, avec celui de Hammer, le mérite de combler une lacune dans l'histoire des littératures étrangères, et, qui sait? de fournir à l'occasion quelques inspirations heureuses aux poètes de l'Occident.

B. M.

ÉTUDES MANDCHOUES.

TZE-TONG-TI-KIYÓN. *Butui Sain de karulame acabure bithe* « Le Livre de la récompense des bonnes œuvres cachées ». — *Manju gisun i buleku bithe.-Sioi* « Le Miroir de la langue mandchoue ». Préface de l'empereur Kang-hi.

L'étude du mandchou mérite certainement d'être encouragée; de l'aveu des sinologues les plus compétents, la connaissance de cette langue est d'une haute utilité pour l'intelligence des livres et des choses de la Chine, et plus d'un traducteur eût évité certaines erreurs ou inexactitudes s'il eût consulté les traductions mandchoues (Cf. C. Puini, *Li-ki*. t. I, p. 75, et mon Manuel de la langue mandchoue, préface).

Nons croyons donc faire chose utile en donnant quelques traductions de textes mandchoux qui n'ont point encore été rendus en une autre langue, ni même édités. Je traduis aussi littéralement que possible. La construction mandchoue strictement suivie donnerait des phrases absolument illisibles.

Voici d'abord le *Livre de la récompense des bonnes œuvres cachées*, qui se trouve au commencement de notre chrestomathie et qui n'a rien de commun avec l'ouvrage dont M. de Rosny a donné jadis une excellente traduction, d'après le texte chinois. Il en forme comme l'introduction.

Livre de la récompense convenable des bonnes œuvres cachées,
par Tze-tong-ti-kiun.

INTRODUCTION.

L'homme ayant reçu une nature qui le porte à procurer le bien du ciel et de la terre, doit louer le bien et haïr le mal. C'est pourquoi s'il ne s'efforce pas d'instruire (ses semblables), son cœur, bien que pratiquant le bien et évitant le mal, parviendra difficilement à y porter les autres.

Pour moi, considérant le livre des bonnes œuvres secrètes de *Wen-cang-ti-kiun,* celui de la récompense convenable de Tai-s'ang; enfin le mémoire sur la visite de l'esprit du Foyer à *Ju-kong,* (je trouve que) l'on doit d'abord vénérer le ciel, servir les esprits, être fidèle au prince et plein de charité pour les hommes, jusqu'à aimer le peuple et traiter avec bonté les animaux. Si au dedans l'on contient son cœur, qu'au dehors l'on cherche à satisfaire tous les êtres, que l'on favorise et sauve constamment grands et petits, alors en faisant le bien on obtient le bonheur. Si l'on fait le mal, le malheur accable (comme cela) a été dit.

L'application convenable de la rétribution se fait sans conteste. On doit s'efforcer d'instruire l'esprit de l'homme élevé sans tenir compte de l'homme rude et ignorant. Publiant les anciens écrits transmis des anciens sages et les imprimant convenablement, on doit les expliquer au peuple conformément à la pensée (des auteurs).

Celui qui étudie avec ardeur ces livres, celui-là est très capable de les posséder pour se diriger lui-même. Les sachant mis au jour pour le bonheur et selon la voie de la paix, de la rectitude, de la joie, du contentement, exerçant sa pensée, perfectionnant ses forces, imprimant dans son cœur tout ce qui est contenu dans ces livres, tous les mots, toutes les sentences, fidèle à la vérité en toute chose, réfléchissant en outre, méditant fréquemment, si une mauvaise pensée s'élève en lui, il en recherche aussi la source et la rejette et n'en est plus troublé une seconde fois; si une bonne pensée

se forme en lui, il agit en conséquence avec fermeté et fidélité au devoir, et ne laisse pas ses facultés inactives (mais fait le bien).

A l'intérieur de la maison, si c'est un père, il instruit et avertit ses fils; si c'est un frère aîné, il exhorte au bien ses frères cadets; si c'est un époux, il dirige sa femme. D'un village, d'un hameau, les amis, les voisins s'avertissent, s'instruisent mutuellement. Si en maintes circonstances, en maintes affaires, il ne peut répondre avec autorité, cependant s'il conserve constamment en soi de bonnes pensées et reste pur soit en état de veille, soit pendant le sommeil, et qu'il garde la faveur des esprits célestes et terrestres, les esprits du ciel l'aimeront et le protègeront selon son désir. Le bonheur qui peut arriver à tout âge d'homme, la propriété, les biens de la longévité et de la descendance, la joie, la réussite des affaires lui arriveront à lui seul.

Si son esprit trop sûr de lui-même n'étant plus ferme et se laissant aller à une imitation (mauvaise), à l'indolence, tombe dans la paresse, soit que son esprit, voulant imiter d'autres, s'accommodant (trop) aux circonstances, se laisse entraîner et vaincre par (l'influence de) la voix, la figure, la richesse, l'or; soit que s'empressant d'imiter les autres, aspirant à une prompte récompense et ne faisant les choses qu'à moitié, perdant le temps, privé de vertu de toute sorte, il se conforme aux autres, pratiquant avec ardeur, enseignant les œuvres mauvaises des âges passés comme importantes et graves, il ne pourra (s'assurer [1]), en fin de compte, la richesse, le bonheur, la longévité, la descendance; épuisant sa destinée en commettant le mal, il sera dans les pleurs et s'enfoncera (désolé) la tête dans le coussin, quand il sera venu à son (dernier) terme. Ayant constamment pensé au mal pendant toute une vie d'homme, si même il veut changer il ne le pourra pas. Ayant laissé passer vainement, quand l'occasion s'en présentait, tout le bien d'une vie d'homme, quand il

[1] Établir le fondement.

voudra faire quelque bien il ne le pourra pas. Une épouse charmante, des enfants attachés l'entourent, mais un autre les aura à sa place.

Bien que maison, famille, fortune, argent, lui soient échus en partage avec abondance, il devra subir toute espèce de maux. Né, heureux par décret du ciel, mais ayant fait le mal, lorsqu'il mourra, son esprit coupable ira dans un lieu de ténèbres. Pendant tout un âge d'homme, il a vécu sans être homme. N'est-ce point un grand malheur?

Au lieu de cela les sages se tournent au bien et corrigent leurs défauts, ne faisant en leur pensée que ce qui est justice et paix, sans se préoccuper de chercher le bonheur et d'éviter la peine [1]. Aussi par suite de ces dispositions et selon la nature convenable, la récompense est donnée au bon et la juste rétribution au méchant.

La juste mesure [2] des actes naturels et des transformations que l'on a opérées en soi-même est observée sans conteste.

Un homme ayant acquis lui-même richesse et grandeur ne peut transmettre [3] sa fortune à ses fils et à ses petits-fils. S'il n'a pas su former son esprit de manière à le rendre porté à la charité, à observer les règles de la justice et à les faire pénétrer en tout être vivant, et s'il pense ainsi s'attirer à lui-même une fortune durable, il est semblable à l'homme qui, en embrassant l'arbre de la forêt, croirait attraper le poisson qui est au (fond du) lac; il ne l'atteindra certainement pas. Il est dit au *S'u-king* : Si l'on se met à faire le bien, la fortune viendra; si l'on se met à faire le mal, ce sera le malheur. Tout homme qui cherche (son bien) ne considérera pas ce livre comme une vaine parole écrite sur du papier. Le suivant dans les actes d'un cœur sincère, il ne négligera pas la pensée fondamentale qui a (produit et) transmis la doctrine de Tai-s'ang Wen-s'ang.

[1] Construction interrogative.
[2] Le poids et la balance.
[3] Ne peut dire: qu'elle advienne à mes fils, etc.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Livre miroir de la langue mandchoue,
écrit par l'Empereur.

PRÉFACE.

Mes réflexions me le rappellent[1], les sages des temps passés après avoir employé des nœuds faits dans des cordes et alternant, ayant ensuite inventé le papier des livres, renfermèrent les règles du droit et de la morale du monde dans les caractères expressifs de la science littéraire; ils durent renfermer tous ces caractères de la science du monde dans l'écriture aux six règles[2]. Ayant ainsi perfectionné et réglé cette écriture, ils surent mener à perfection la morale et le droit. Mais si on ne les fait pas connaître en les expliquant, en s'y exerçant, en leur donnant une constitution fixe, ce sera uniquement une forme négligée de signes extérieurs, de sons, de points et de lignes, et le droit qu'ils renferment ira s'obscurcissant de plus en plus.

Tai-tsou[3], le grand empereur, fit fixer les coutumes primitives et les saintes doctrines.

D'une bienveillance excessive, se conformant aux volontés du ciel et de la terre, il commença la composition des livres mandchoux; sa vaste science brilla comme le soleil et la lune.

Tai-tsong[4], l'illustre et savant empereur, très saint par nature, fit expliquer et approfondir le calendrier céleste. Mettant son projet à exécution et faisant mieux connaître (les lois de) la vertu, il mit en pleine lumière et publia les règles de la science.

S'i-tzou[5], le brillant empereur, admirable, illustre, parut

[1] Littéralement «si j'y pense».

[2] Règles de la formation des caractères chinois.

[3] Premier souverain de la Mandchourie qui se fit proclamer empereur des Mandchoux (585).

[4] Successeur de *Tai-tzou*.

[5] Nom posthume de Chun-tchi, premier empereur mandchou. Au début du *Tai-yuwani soudari, bithe;* les termes *enduringge-wesikuni* qui peuvent être des expressions adverbiales ou des adjectifs au génitif, doivent

dans le monde plein d'éclat, sage, vaillant, il était désigné par le ciel. Perspicace, intrépide, il se distinguait par sa nature d'élite.

Modeste et fidèle à son devoir, il veillait à tout. Favorisant le développement des capacités par sa bonté et sa bienveillance, il accomplit tout ce qui était l'objet de ses soins et de ses soucis.

Moi, très inférieur par la vertu, ayant reçu la puissance de mes ancêtres, j'ai attendu longtemps après m'être assis sur le trône. Fixant alors le moment, j'ai résolu dans ma pensée de suivre l'exemple de mes ancêtres.

Aussi m'observant moi-même avec crainte et frayeur, je n'ai point cherché le repos ni soir ni matin. Pendant le temps de loisir (qui me restait), lorsque j'avais soigné les affaires de l'État, je lisais les livres, méditant sur la morale; j'accomplis ainsi mon dessein.

Alors ayant traduit les cinq *kings* et les livres historiques, je fis en outre traduire le *keng-mu*, les commentaires de morale et de droit, et tous les livres ayant rapport avec les règles du gouvernement.

Ensuite les vieillards instruits et les gens d'un grand âge ayant cessé de se réunir, les mots restés cachés, les sens obscurs tombèrent peu à peu dans l'ombre [1]. Par suite des erreurs on reproduisit les fautes et la vraie doctrine fut négligée [2]. Bien des mots et des lettres se perdirent, et le choix des termes fut sujet à l'erreur et l'inexactitude. Il était urgent de réunir tous les livres du royaume; car le règlement des affaires de l'empire, la littérature en dépendent. Si l'on ne fixe pas (ce qui le concerne) en les étudiant, les expliquant

plutôt être pris dans cette dernière acception et rapportés à l'empereur. Voir *Journal asiatique*, 1883, août-septembre, p. 311.

[1] Ou bien : le saisir, les sons, accents et tons, tomba dans le non exact.

[2] Littéralement : *Doctrina produci non amplius curæ fuit.*

Dans le cahier d'août-septembre 1883, p. 310, l. 27, lire *chasses* au lieu de *choses*. Le texte de Klaproth porte *aisilakô* au lieu de *aisilahakô*; le sens est alors tout opposé.

avec soin, d'après quelle règle agira-t-on? si l'on ne publie pas des livres achevés en les conservant avec soin, que prendra-t-on pour règle?

C'est pourquoi j'ai adressé à ce sujet un décret aux lettrés. Après qu'ils eurent fait écrire chaque jour, selon un plan déterminé, en suivant la distinction des sections et des chapitres, et veillant à l'exécution, ils me présentèrent un projet, et moi-même, de mon pinceau rouge, j'ai statué sur chaque point après sérieux examen. Lorsqu'il y avait doute relativement à un point expliqué on marquait le reste en conséquence par un trait au pinceau; lorsqu'il y avait une lacune dans un passage traité on recourait aux ouvrages historiques et on les prenait comme autorité. Soit en interrogeant les vieillards expérimentés, soit en cherchant avec soin dans les monuments du passé, on écrivit en y faisant entrer tout convenablement, pour le grand, la science du ciel, le droit de la terre; pour le petit le nom et la chose; les formes, les nombres, puis les douze caractères fondamentaux (de l'alphabet mandchou), les cinq tons, les caractères convenables (tracés) de haut en bas.

On fit ainsi le miroir de la langue mandchoue en recherchant la cause et la source des tons et des sons, en pénétrant la valeur des lettres et des traits. On composa ainsi pour ne rien omettre ou laisser se perdre (le trésor de) la langue mandchoue, formant en tout trente-six livres, deux cent quatre-vingts sections (ou classes) et vingt et un cahiers.

Mettre en lumière l'origine et le cours de la sagesse de nos ancêtres, en vénérer le fondement, est certainement une pensée profonde.

Il est dit dans l'*Y-king* : « En étudiant la science des hommes le monde prospère et s'améliore ».

M'appliquant avec soin à ce vaste projet fixé à l'origine de notre race, exécutant avec zèle ce décret sublime qui a donné l'unité d'écriture à l'empire et au palais, j'ai mené à fin, en plusieurs années, l'ouvrage complet.

Les gens qui étudient ces livres doivent y chercher les tons

et les sons d'après les lettres et les traits; les lettres et les traits d'après les règles du parler.

Désormais ceux qui publient des décrets, présentent des projets de décrets ou les promulguent dans une province éloignée, doivent en les gravant sur la pierre brillante prendre ce livre comme modèle authentique, et s'y conformer en tout ce qui concerne le gouvernement et les usages généraux. Exprimant une seule langue, une seule pensée, étant constamment la mesure et le modèle, le livre de l'Empire, suivi pendant dix mille générations, restera à perpétuité et dans son entier, entre le ciel et la terre, comme le soleil, les étoiles et la voie lactée.

Le 22 du sixième mois de la quarante-septième année de la paix profonde.

C. DE HARLEZ.

CATALOGUE OF PERSIAN MSS. IN THE BRITISH MUSEUM, printed by order of the trustees, t. III, 1883, gr. in-4°, XXVIII et 1229 pages.

Ce volume termine le grand travail entrepris depuis de longues années par M. C. Rieu, et dont nous avons suivi les progrès avec l'intérêt que mérite une œuvre aussi considérable (voir *Journal asiatique*, VII[e] série, t. XV, p. 87 et t. XVIII, p. 557). La première partie de ce troisième et dernier volume est consacrée à la description d'environ cinq cents manuscrits provenant, pour la plupart, de la collection Elliot et relatifs à la Perse et à l'Inde musulmane. Dans la seconde partie on trouvera une liste d'additions et de corrections, l'index des titres d'ouvrages et l'index des noms propres. A la suite viennent deux tables, dont l'une groupe par séries tous les manuscrits sous leurs titres respectifs, et l'autre indique les concordances du catalogue actuel avec les anciennes listes des différents fonds, dont l'ensemble forme la collection persane du *British Museum*.

Grâce à ces tables qui représentent un long labeur, le lecteur se dirigera aisément à travers les trois gros volumes du

catalogue. Aucun soin n'a été épargné pour les rendre aussi complètes que possible. Ainsi l'index des noms propres comprend non seulement les auteurs, traducteurs, copistes et calligraphes cités au cours de l'ouvrage, mais aussi les dates de la composition de l'ouvrage et de l'achèvement de la copie, toutes les fois qu'elles ont pu être fixées avec une exactitude suffisante. Rien de plus intéressant, et, en un sens, de plus instructif, que de suivre dans la préface les phases de l'origine et du développement de cette riche collection. Ce n'est pas qu'elle remonte bien haut dans le passé : son véritable fondateur est J. Rich, résident à Bagdad, qui de 1808 à 1862 dotait l'Angleterre de huit cents manuscrits arabes, persans et turcs, dont le catalogue parut pour la première fois dans les tomes III et IV des *Mines de l'orient*. Ce premier groupe est remarquable autant par la variété que par la rareté des documents qui le composent. Bornons-nous à citer la précieuse copie provenant de la bibliothèque de Schahrokh fils de Tamerlan, qui renferme une partie de l'histoire des Mongols par Rachîd ed-dîn.

Rich avait frayé la voie : presque tous les représentants de l'Angleterre en Orient ont tenu à honneur de suivre ses traces. A Bagdad et à Téhéran, Sir J. Malcolm, le colonel Taylor, S. Henry Rawlinson, J. Campbell et d'autres, ont tour à tour mis leur influence personnelle, les ressources pécuniaires dont ils pouvaient user largement, et quelquefois aussi les habiletés de leur diplomatie au service des acquisitions bibliographiques. Dans l'Inde, Erskine, l'illustre Wilson et le colonel Hamilton n'ont été ni moins zélés, ni moins favorisés dans leurs recherches. A ces apports d'une valeur considérable, sont venues se joindre les acquisitions faites par le *British Museum*, à diverses époques, avec une libéralité dont on devrait s'inspirer ailleurs, et c'est ainsi que ce grand établissement s'est enrichi d'une collection sans rivale, non pas seulement en Orient, ce qui serait peu dire, mais dans aucune autre bibliothèque d'Europe. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir la liste des raretés signalées par M. Rieu.

Le fonds persan dont il vient de classer et de décrire les richesses avec tant de soins, n'intéresse pas seulement les sciences et la littérature musulmanes; il renferme aussi un certain nombre de manuscrits qui se recommandent aux connaisseurs par la beauté de l'écriture et le fini des miniatures dont ils sont ornés. Ce sont autant de documents d'un prix inestimable pour l'histoire de l'art en Perse et dans l'Inde, et on est bien aise de les trouver réunis ici dans une double liste établie d'après l'ordre chronologique.

En renouvelant nos remerciements au savant auteur du catalogue et aux curateurs du *British Museum* qui ont si généreusement secondé ses efforts, nous ne ferons qu'exprimer un sentiment partagé par le public lettré. La Bibliothèque nationale ne peut tarder non plus à publier le catalogue du supplément persan en préparation depuis plusieurs années. Sans compter sur un travail aussi étendu, aussi riche en renseignements littéraires et bibliographiques, nous souhaitons qu'il puisse soutenir la comparaison avec le document dont l'Angleterre vient de doter le monde savant.

B. M.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie, von Dr. Ignaz Goldziher. Leipzig, Otto Schulze, 1884, In-8°, x-232 pages.

M. Goldziher met ici pour la première fois en lumière une école de jurisprudence que S. de Sacy avait complètement méconnue, et dont Quatremère disait : « Ce qui concerne cette secte est encore fort obscur. » Les Zâhirites ne forment pas une secte à proprement parler : on nomme ainsi les adhérents d'un jurisconsulte persan du IIIᵉ siècle de l'hégire, originaire de Kâschân, et appelé Aboû Soléïmân Dâwoud ben ʿAlì, qui se posa en adversaire de l'école rationaliste de Baṣra. Dâwoud ne veut pas qu'on interprète les textes juridiques, mais enseigne qu'il faut s'en tenir au sens littéral : de là l'épithète

de *Zâhirites* L'ouvrage de M. Goldziher est une importante contribution à l'histoire du droit musulman, et l'on ne saurait trop louer l'abondance et la variété des informations de première main que nous y communique l'auteur.

Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten islamischen Jahrhunderts, von R. E. Brünnow. Leiden, E.-J. Brill, 1884. In-8°, XII-110 pages.

Les Khâridjites, ces premiers dissidents de l'Islamisme qui mirent si fort en péril le khalifat naissant, étaient déjà bien connus des arabisants. M. Brünnow a voulu réunir tout ce que les auteurs musulmans en ont dit; mais il soutient cette thèse que les opinions des Khâridjites ne constituent pas une hérésie, et qu'en principe elles sont tout aussi justifiées que les croyances orthodoxes. L'auteur appelle aussi l'attention sur la ressemblance frappante qui existe entre les Khâridjites et les Wahhâbites.

Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache. Ein historischer Roman aus dem Arabischen... übersetzt von F. Wüstenfeld. Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1883. In-4°, IV-213 pages.

Le meurtre de Hoséïn et la vengeance qu'en tire Mokhtâr forment le sujet de ce curieux roman tiré par Wüstenfeld de manuscrits de Gotha, de Leyde, de Berlin et de Saint-Pétersbourg. Le récit est mis dans la bouche d'Aboû Mikhnaf, le plus ancien historien arabe qui nous soit connu; mais le traducteur n'a pas de peine à démontrer que la composition de ce roman est très postérieure à Aboû Mikhnaf, bien que le fond soit emprunté à l'une de ses monographies.

Le Gérant :

Barbier de Meynard

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1884.

INSCRIPTION

DE

MÉROU-NÉRAR Ier,

ROI D'ASSYRIE,

PAR

M. POGNON.

(FIN.)

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

L'inscription de Mérou-nérar contient quatre-vingts lignes et non pas soixante dix-neuf, comme je l'ai dit par erreur au commencement de ce travail. Effectivement, la ligne 77 est formée par les mots [cuneiform], que j'ai compris à tort dans la ligne 76, et les lignes auxquelles j'ai donné les numéros 77, 78 et 79 sont respectivement les lignes 78, 79 et 80 de l'inscription.

Le huitième caractère de la ligne 16 est [cuneiform] et non pas [cuneiform]; le nom propre qui termine cette ligne est donc [cuneiform].

Le second caractère de la ligne 73 est ; on doit donc lire au lieu de .

J'ai parlé aux pages 352 et 353 de la curieuse chronique relative aux guerres des rois d'Assyrie et des rois de Kar-Douniache, mais comme je n'en connaissais que ce qui avait été publié dans le recueil de textes du *British Museum*, j'ai commis quelques erreurs que je m'empresse de rectifier.

Ce qui nous reste de cette chronique est écrit sur une tablette de terre cuite, cassée en plusieurs morceaux; nous n'avons que la moitié environ de la tablette[1], l'autre moitié, qui contenait le haut du recto et le bas du verso, a disparu[2]. Le texte est écrit sur

[1] Les formes et les dimensions des tablettes assyriennes sont très variables, mais le recto est toujours plat, tandis que la surface du verso a une courbe légère; le milieu de la tablette est donc toujours plus épais que les extrémités. En examinant avec attention la brique sur laquelle est écrite notre chronique, on voit qu'il reste un peu plus de la moitié de la tablette, et que nous devons avoir la moitié du texte, plus deux, trois ou quatre lignes environ. C'est, du reste, l'opinion de M. Pinches, qui a étudié un nombre considérable de tablettes assyriennes.

[2] Les lignes du verso sont écrites en sens inverse de celles du recto, en d'autres termes, lorsqu'après avoir lu le recto on retourne la tablette de droite à gauche ou de gauche à droite, comme on tourne les feuillets d'un livre, le texte du verso apparaît à l'envers. La tablette étant divisée en deux colonnes, les parties qui ont été conservées sont le bas de la première colonne du recto, le bas de la seconde colonne du recto, le haut de la première colonne du verso,

deux colonnes et divisé en paragraphes; chaque paragraphe est séparé par un trait du paragraphe qui le suit. M. Pinches a découvert au *British Museum* un petit fragment d'un second exemplaire de cette chronique. Sur l'une des faces on lit le paragraphe consacré au règne de Mérou-nérar Ier; le commencement des lignes manque, mais comme le texte de ce même paragraphe est fort difficile à lire sur la grande tablette et contient plusieurs lacunes, le petit fragment découvert par M. Pinches est extrêmement utile. Il ne reste sur la seconde face que deux lignes incomplètes.

Avant d'analyser le contenu de ces fragments, j'exposerai rapidement ce que l'on sait sur le royaume de Kar-Douniache. A une époque qu'il est impossible de déterminer, des conquérants étrangers envahirent la Babylonie et fondèrent un empire dont les souverains portèrent le titre de *rois de Kar-Douniache*. D'où venaient ces conquérants et à quelle race appartenaient-ils, nous l'ignorons complètement; les noms de leurs plus anciens souverains ne sont pas sémitiques et paraissent être élamites. On a admis jusqu'à présent que c'étaient des Kachê et il est certain, en effet, que les rois de Kar-Douniache régnaient sur les Kachê, ou du moins sur quelques-unes de leurs tribus, puisque plusieurs d'entre eux,

le haut de la seconde colonne du verso. Le bas de cette dernière colonne ne contenait, du reste, que la légende finale des tablettes d'Achour-ban-abal, de sorte que nous possédons la fin de la chronique.

par exemple Kara-Indache, ont porté le titre de *rois des Kachê;* par contre l'ancien roi Agou qui paraît être antérieur aux rois de Kar-Douniache prenait entre autres titres celui de *roi des Kachê* et celui de *roi du pays de Gouti.* Il est donc peu probable que ce soient les Kachê qui aient fondé le royaume de Kar-Douniache et nous ne savons même pas si le mot Kar-Douniache désignait le pays qu'habitaient les conquérants de la Babylonie ou l'ensemble du royaume qu'ils avaient fondé. Il est certain que Babylone et le pays d'Accad étaient souvent compris dans le pays de Kar-Douniache, mais, ainsi que je l'ai dit dans mon travail sur l'inscription de Bavian (pages 123 et 124), toutes les fois que Babylone était gouvernée par des souverains indépendants, ils portaient le titre de *rois du pays de Choumer et d'Accad* ou celui de *rois de Babylone;* Sennachérib mentionne dans un même texte, Chouzoub, roi de Babylone et Nabou-zikir-ichkoun, fils de Mardouk-bal-iddin, roi de Kar-Douniache. Je serais donc très porté à croire que le mot Kar-Douniache désignait au propre une province ou une ville située sur les confins de la Susiane, dont les souverains avaient conquis la Babylonie, et par extension le royaume qu'ils avaient fondé. Ainsi que je l'ai déjà dit, les noms des plus anciens rois de Kar-Douniache ne sont pas sémitiques. M. Delitzsch a publié récemment un fragment du glossaire qui nous fait connaître quelques mots d'une langue inconnue qui est probablement celle que parlaient les anciens rois de Kar-Douniache; ce fragment nous apprend,

en effet, que le mot Douniache signifie « maître du monde »[1]. Les derniers rois de Kar-Douniache portent tous des noms sémitiques : on pourrait donc admettre que l'ancienne dynastie fut remplacée par une dynastie d'origine babylonienne, mais je croirais plutôt que les souverains de la dernière période s'étaient établis à Babylone, et avaient adopté comme langue officielle l'idiome que parlaient les vaincus.

Revenons à notre chronique. Le haut du recto a disparu, ce qui reste de la première colonne contient six paragraphes :

Premier paragraphe. Kara-Indache, roi de Kar-Douniache et Achour-bel-nichèchou, roi d'Assyrie, délimitent leurs frontières.

Deuxième paragraphe. Boussour-Achour, roi d'Assyrie et Pournapouryache, roi de Kar-Douniache, conservent leurs frontières telles qu'elles avaient été délimitées précédemment.

Troisième paragraphe. Sous le règne d'Achour-ouballet, roi d'Assyrie, les Kachê tuent Kara-Khardache, roi de Kar-Douniache, petit-fils d'Achour-ouballet par sa mère, et mettent sur le trône un certain Nazibougache.

Quatrième paragraphe. Il contient plusieurs lacunes et le sens est assez obscur; en voici le texte :

Ligne 1.

[1] Le mot Kar-Douniache signifie « ville du dieu Douniache ». (Voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, page 122.)

ligne 2.

ligne 3.

ligne 4. (?) (?)

ligne 5. (?)

« . . . . pour porter secours à. . . . . indache. . . . . . . alla vers le pays de Kar-Douniache; il tua Nazibougache, roi de Kar-Douniache. Il plaça sur le trône de son père(?), pour(?) la royauté, Kourigalzou le jeune (ou le petit), fils de Pournapouryache. »

Les lacunes empêchent de savoir quel est le personnage qui tua Nazibougache, et mit Kourigalzou sur le trône; ce ne fut pas Bel-nérar, le fils d'Achour-ouballet, puisque les événements du règne de ce prince sont racontés dans le cinquième paragraphe. Peut-être Achour-ouballet laissa-t-il le trône à un de

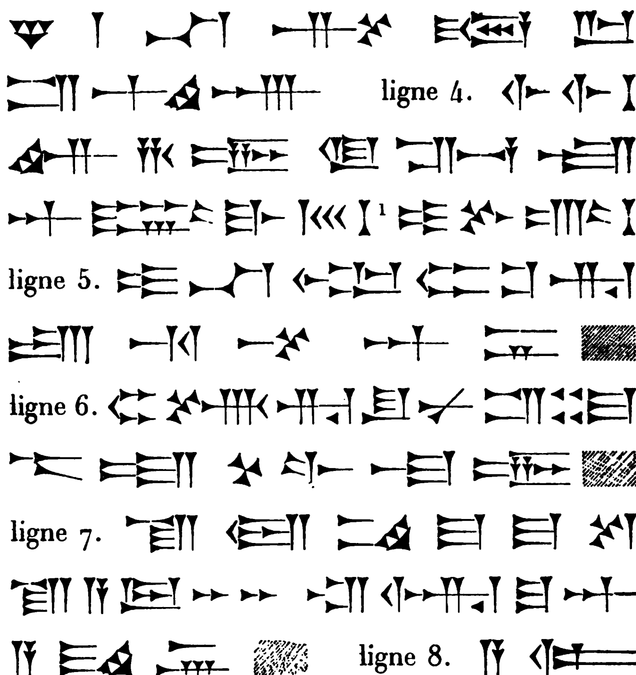
ses fils qui serait mort sans héritier et aurait eu pour successeur son frère Bel-nérar. Il est impossible également de dire quel est le personnage dont le nom, se terminant par les syllabes *indache*, se trouve à la seconde ligne; peut-être était-ce un fils de Kara-Khardache que le roi d'Assyrie aurait essayé de secourir.

Cinquième paragraphe. Bel-nérar, roi d'Assyrie, lutte contre Kourigalzou le jeune, roi de Kar-Douniache, et le bat; les frontières des deux royaumes sont changées.

Sixième paragraphe. Il est consacré au règne de Mérou-nérar Ier; en voici le texte :

Ligne 1. [cuneiform] ligne 2. [cuneiform][1] [cuneiform] ligne 3. [cuneiform]

1 [cuneiform] est probablement le nom du district où se trouvaient les villes de Kar-Ichtar et d'Arman; dans un autre passage de la chronique, il est question d'une ville nommée *Agarsallou* (R. v. II, p. 65, l. 22). Le signe [cuneiform], placé à la ligne 2, devant [cuneiform], prouve que ce mot était originairement un nom propre d'homme.



[1] Le dieu [cunéiforme] présidait à la guerre (R. v. III, p. 8, l. 70); dans une liste de dieux, il est donné comme le *soukallou* d'une divinité dont le nom a malheureusement disparu (R. v. III, p. 69, n° 4, l. 68). Ce groupe doit probablement être lu *ourgal* ou *ourigal;* le caractère [cunéiforme] pouvait, en effet, se lire *ourou* (R. v. II, p. 2, n° 377); et, ainsi que me l'a fait remarquer M. Guyard, un passage d'un syllabaire semble indiquer que les groupes [cunéiforme] et [cunéiforme] se lisaient de la même manière (R. v. III, p. 70, n°s 183 et 186); or, le groupe [cunéiforme] doit évidemment être lu phonétiquement. Dans notre passage, [cunéiforme] désigne, soit des statues du dieu Ourgal, soit des enseignes qui portaient l'image de cette divinité.

« Mérou-nérar, roi d'Assyrie, Nazioundache (?) roi de Kar-Douniache, combattirent ensemble dans la ville de Kar-Ichtar d'Agarsallou. Mérou-nérar battit Nazioundache, le mit en fuite, lui enleva son camp et ses statues d'Ourgal (?). Ils établirent leurs frontières au delà des frontières susdites[1], depuis le pays de Pilas... qui se trouve sur la rive droite du Tigre[2] et la ville d'Arman d'Agarsallou, jusqu'aux Louloumê et occupèrent chacun leur territoire[3]. »

Ce paragraphe est le dernier de la première colonne du recto; ce qui reste de la seconde colonne contient trois paragraphes :

Premier paragraphe. Guerres entre Achour-rich-

[1] Littéralement : « au-dessus des territoires de cette limite », c'est-à-dire, au-delà de la frontière, telle qu'elle avait été délimitée précédemment. Le mot signifie probablement « limite, terme », comme le syriaque ܬܚܘܡܐ.

[2] Ce passage semble prouver que les expressions assyriennes et (cette dernière est plus usitée) signifient « sur la rive droite ». Les Louloumê habitant à l'est de l'Assyrie, ainsi que je le dirai plus loin, le district mentionné dans le passage ci-dessus devait se trouver à l'ouest de l'Assyrie, et par conséquent sur la rive droite du Tigre. J'ignore le sens exact du mot .

[3] Le verbe paraît signifier « s'emparer d'un pays, occuper un pays » (R. v. III, p. 28, l. 40; inscription de Khorsabad, ligne 140).

ichi[1], roi d'Assyrie et Nabuchodonosor, roi de Kar-Douniache; défaites de ce dernier.

Deuxième paragraphe. Téglathphalasar, roi d'Assyrie, bat Mardouk-nadin-akhê, roi de Kar-Douniache; il s'empare de Babylone et de plusieurs villes.

Troisième paragraphe. Achour-bel-kala[2], roi d'Assyrie et Mardouk-chapik-koullat, roi de Kar-Douniache, font la paix. Quelques lacunes empêchent de comprendre la fin de ce paragraphe; il semble que le fils d'Achour-bel-kala se rendit auprès de Mérou-bal-iddin qui avait succédé à Mardouk-chapik-koullat et revint avec des présents.

Il n'y a aucune lacune, entre le bas de la seconde colonne du recto et le haut de la première colonne du verso qui contient deux paragraphes :

Premier paragraphe. Mérou-nérar[3], roi d'Assyrie,

[1] Achour-rich-ichi était le père de Téglathphalasar Ier, qui est mentionné dans le second paragraphe.

[2] Achour-bel-kala était le fils de Téglathphalasar Ier; une inscription de ce prince a été publiée dans le recueil de textes du British Museum, mais son nom a été mal lu (R. v. I, p. 6, n° 6). Un autre fils de Téglathphalasar Ier, Chamchi-Mérou, régna également (R. v. III, p. 3, n° 9). Nous ignorons si Chamchi-Mérou fut le prédécesseur ou le successeur d'Achour-bel-kala.

[3] Le prince du nom de Mérou-nérar, dont il est question dans ce paragraphe, est très probablement le grand-père d'Achour-nassir-abal. On voit que la chronique ne mentionne pas les rois d'Assyrie qui n'ont eu ni guerres, ni traités avec ceux de Kar-Douniache. Le règne d'Achour-nassir-abal est également omis, bien que ce prince ait lutté contre Nabou-bal-iddin, roi de Kar-Douniache (R. v. I, p. 23,

guerroie contre Chamache-zikir-oudammiq (?), ([cuneiform]), roi de Kar-Douniache, puis contre son fils Nabou-zikir-ichkoun. Mérou-nérar et Nabou-zikir-ichkoun font la paix, se donnent réciproquement leur fille en mariage et posent des bornes à leurs frontières. La ligne de démarcation entre les deux royaumes s'étend depuis la ville de Til-Bit-Bari ([cuneiform]) qui est située en haut de la ville de Zaban, jusqu'au tumulus de Batani et de la ville de Zabdani ([cuneiform][1]).

col. III, l. 19). Afin de montrer combien la chronique est incomplète, je donnerai ici la liste des rois d'Assyrie, depuis Achour-dayan, le premier des princes qu'Achour-nassir-abal cite parmi ses ancêtres, jusqu'au dernier des souverains qui portèrent le nom de Mérou-nérar :

Achour-dayan;
Mérou-nérar;
Toukoult-Ninip;
Achour-nassir-abal;
Salmanasar;
Chamchi-Mérou;
Mérou-nérar.

De ces sept rois, trois seulement sont mentionnés dans les chroniques.

[1] Ce passage est probablement fautif; les noms des localités citées se trouvent mieux orthographiés dans les textes d'Achour-nassir-abal. Au lieu de [cuneiform], il faut probablement lire [cuneiform] Til-Bari; au lieu de [cuneiform], il faut, sans doute, lire [cuneiform]

Second paragraphe. Salmanasar[1], roi d'Assyrie, fait la paix avec Nabou-pal-iddin (?)[2], roi de Kar-Douniache; il marche au secours de son successeur Mardouk-zikir-izkour ([cuneiform]) lorsque son frère Mardouk-bel-ousâté se révolte contre lui. Ce paragraphe qui se continuait dans le bas de la première colonne, comprend aussi les quatorze premières lignes de la seconde colonne. L'arrivée de Salmanasar à Babylone, les sacrifices qu'il y fit aux dieux et son invâsion en Chaldée, sont racontés dans ces quatorze lignes.

A la ligne 15 de la seconde colonne commence un nouveau paragraphe, le dernier de la chronique (voir la note 2 de la page 294); il est relatif au règne de Mérou-nérar, le dernier des princes qui portèrent ce nom[3]. Le texte est très mutilé et peu compréhensible; le nom du roi de Kar-Douniache qui vivait au temps de Mérou-nérar, a disparu.

Le *British Museum* possède également un petit fragment sur lequel on aperçoit la fin de onze lignes

[cuneiform]. Achour-nassir-abal annexa toutes ces localités à l'Assyrie (L. p. 1, l. 10, 11).

[1] Ce Salmanasar est le fils d'Achour-nassir-abal; sa campagne contre Mardouk-bel-ousâté est racontée dans l'inscription de l'obélisque de Nimroud (L. p. 91), et dans plusieurs autres textes (L. p. 15, 46, 76).

[2] Le texte porte [cuneiform]; la lecture de ce nom propre n'est donc pas certaine.

[3] Il était fils de Chamchi-Mérou et petit-fils de Salmanasar. Les textes de ce roi ont été publiés à la planche 25 du premier volume du recueil du British Museum.

de la première colonne, et le commencement de douze lignes de la seconde[1]. Ce petit texte a été publié dans le recueil du *British Museum* (R. vol. III, p. 4, n° 3) et, si les indications des éditeurs sont exactes, le fragment qui le contient est un morceau de la partie supérieure de la tablette. Je n'ai pas vu ce fragment qu'il a été impossible de retrouver lors de mon dernier séjour à Londres, et j'ignore à quel endroit précis de la tablette il se trouvait. Peut-être appartenait-il à un autre exemplaire de la chronique, par exemple à celui dont j'ai parlé à la page 295.

Ainsi que je l'ai déjà dit, la notice consacrée au règne de Mérou-nérar Ier, se trouve au bas de la première colonne du recto, et le paragraphe relatif au règne d'Achour-rich-ichi, le père de Téglathphalasar Ier, au milieu de la seconde colonne.

A l'exception de Bel-koudour-oussour, les rois qui se sont succédé entre Mérou-nérar Ier et Ninip-abil-achar, que Téglathphalasar Ier cite parmi ses ancêtres,

[1] Il ne reste que quelques caractères des onze lignes de la première colonne. Les deux premières lignes de la seconde colonne paraissent être la fin d'un paragraphe; les six lignes suivantes forment un paragraphe relatif à un roi d'Assyrie, nommé Bel-koudour-oussour, qui n'est cité dans aucun autre texte; dans les quatre dernières lignes, il est question d'un certain Achour-dayan, roi d'Assyrie. Ce prince était peut-être l'arrière-grand-père de Téglathphalasar Ier; on sait que Téglathphalasar Ier était fils d'Achour-rich-ichi, petit-fils de Mouttakel-Nabou et arrière-petit-fils d'Achour dayan, qui était lui-même fils de Ninip-abil-Achar. Ce dernier nom propre se trouvait peut-être à la ligne 5 de notre fragment (voyez la note 1 de la page 353).

sont tous inconnus; c'est probablement dans cet intervalle qu'ont vécu deux princes, nommés Salmanasar et Toukoult-Ninip. Nous savons peu de choses sur leur compte : Sennachérib nous apprend seulement que des ennemis avaient apporté à Babylone le sceau de Toukoult-Ninip, roi d'Assyrie, fils de Salmanasar, roi d'Assyrie, roi de Kar-Douniache, et qu'il le rapporta en Assyrie, après un intervalle de six siècles (R. v. III, p. 4, n° 2). Enfin, sur un fragment de tablette, où il est évidemment question de la reconstruction par Téglathphalasar Ier d'un temple bâti par Chamchi-Mérou, fils d'Isme-Dagan, nous trouvons à une ligne le nom propre Achour-ouballet, et à la ligne suivante le nom propre Salmanasar (R. v. III, p. 5, n° 4). Le texte est trop mutilé pour qu'on puisse en comprendre le sens général, mais il est probable qu'Achour-ouballet, et, après lui, un prince nommé Salmanasar, étaient cités parmi les rois qui avaient restauré le temple. Si ce Salmanasar fut, comme cela me paraît probable, le père du Toukoult-Ninip mentionné par Sennachérib, Mérou-nérar Ier est antérieur de plus de six siècles à ce dernier prince [1]; rien n'est moins prouvé, à la vérité; mais, ainsi que je l'ai déjà dit, il est impossible que l'auteur de notre

[1] Une brique, trouvée à Kalah-Cherghat, porte la légende suivante : « Palais de Salmanasar, roi des légions, fils de Mérou-nérar, roi des légions » (R. v. I, p. 6, n° IV). Il est donc possible que Mérou-nérar ait eu pour fils Salmanasar, père de Toukoult-Ninip; mais comme le dernier des rois qui portèrent le nom de Mérou-nérar eut pour successeur un Salmanasar, rien ne prouve que le prince mentionné sur cette brique soit le fils de Mérou-nérar Ier.

inscription ait vécu postérieurement au XIIIe siècle avant notre ère.

Trompé par un passage où il est question *du pays des Louloumê et des montagnes du pays de Naïri*, j'ai dit à la page 428, que les Louloumê habitaient au nord de l'Assyrie. Dans le paragraphe de la chronique relatif au règne de Mérou-nérar Ier, il est dit que, sous ce prince, la ligne de démarcation qui séparait l'Assyrie du pays de Kar-Douniache, se dirigeait des rives du Tigre au pays des Louloumê : d'autre part dans le récit d'une campagne dans l'est, Achour-nassir-abal parle des [cuneiform], c'est-à-dire des habitants d'une ville appelée Dour-Louloumê [1] (R. v. I, p. 21, l. 44). Les Louloumê habitaient donc, non pas au nord, mais à l'est de l'Assyrie, sur les frontières de la Susiane.

Le pays des Choubarê était probablement voisin de celui des Louloumê.

J'ai parlé à la page 429 de la ville de Rapiq qui était située dans le pays de Soukhi, c'est-à-dire dans la vallée de l'Euphrate à l'ouest de la Babylonie. Ainsi que me l'a fait remarquer M. Guyard, les Arabes donnaient le nom de Rafiqah à la ville de Raqqah située sur les bords de l'Euphrate, près du confluent

[1] Ce nom propre signifie « fortification des Louloumê ». On pourrait en conclure que les Louloumê étaient de race sémitique.

du Nahr-Bélikh ou à une localité voisine. Yakout dit entre autres choses, au sujet de cette ville :

الرَّافِقَةُ الفاء قبل القاف قال احمد بن الطيّب الرافقة بلد
متّصل البناء بالرقة وهما على ضفّة الفرات وبينهما مقدار ثلثماية
ذراع قال وعلى الرافقة سوران بينهما فصيل وهي على هيئة مدينة
السلام ولها ربض بينها وبين الرقة وبه اسواقها وقد خرب
بعض اسوار الرقة قلت هكذا كانت اوّلا فامّا الآن فان الرقة
خربت وغلب اسمها على الرافقة وصار اسم المدينة الرقة

« Rafiqah, le *fa* est placé avant le *qaf :* Ahmed-ben-Ettayyib dit : « Rafiqah est une ville contiguë à « Raqqah; ces deux localités sont situées sur la rive « de l'Euphrate et séparées par un espace de trois cents « coudées ». Il dit encore : « Rafiqah a deux enceintes entre lesquelles se trouve un petit mur (فصيل). Elle « ressemble à Baghdad et a un faubourg situé entre elle et Raqqah, faubourg dans lequel « se trouvent ses marchés. Une partie des murs de « Raqqah est ruinée ». J'ajoute qu'il en était ainsi autrefois et qu'aujourd'hui Raqqah est détruite, mais que son nom a prévalu sur celui de Rafiqah, de sorte que Raqqah est devenu le nom de cette ville » (*Dictionnaire de Yakout*, édition Wüstenfeld, t. II, p. 734).

Il est donc probable que la ville que les Assyriens nommaient [cuneiform], et qui était située dans le pays de Soukhi, ou sur ses fron-

tières, s'élevait à l'endroit où se trouve aujourd'hui Raqqah, ou à une très petite distance de cette ville.

J'ai dit à la page 429 que était le nom d'une peuplade. Ce mot n'est jamais précédé du déterminatif , et il pourrait se faire qu'il ne fût pas un nom propre et signifiât « les nomades. » Ce sens conviendrait très bien dans l'inscription de Mérou-nérar[1] et dans le passage d'Achour-rich-ichi, dont j'ai parlé à la page 430; quant à la phrase de Téglathphalasar Ier, citée à la même page, elle signifierait « je suis allé au milieu des nomades de la tribu d'Arma, ennemis d'Achour, mon seigneur ».

[1] Le mot serait peut-être alors le nom d'une population nomade, habitant le désert, à l'ouest de l'Assyrie.

IMPRIMERIE NATIONALE.

GLOSSAIRE

DES IDÉOGRAMMES ET DES MOTS CONTENUS DANS L'INSCRIPTION DE MÉROU-NÉRAR I[er] [1].

IDÉOGRAMMES.

L'abréviation M. l. indique la ligne de l'inscription de Mérou-nérar, P la page du numéro d'octobre-novembre-décembre 1883, et A p. la page du numéro d'avril-mai-juin 1884.

[cuneiform] se lit [cuneiform] dieu. M. l. 1, 2, 36, 66, 80.

[cuneiform] se lit [cuneiform] Bel, nom d'un dieu. M. l. 13, 14, 65.

[cuneiform] Bel-nérar, nom propre d'homme. M. l. 23. P. 371.

[cuneiform], idéogramme du nom propre Ichtar. M. l. 12. P. 379.

[cuneiform], idéogramme d'un des noms du dieu Mérou. P. 404.

[cuneiform] se lit [cuneiform] les cieux. (R. v. II, p. 50, l. 17.) M. l. 66.

[cuneiform], nom d'un dieu. On lit conjecturalement ce groupe *Ea*. M. l. 65.

[cuneiform]. 1° Ourgal, nom d'un dieu; 2° statue de ce dieu ou enseigne portant son image. A. p. 300.

[cuneiform] se lit [cuneiform] Chamache, nom d'un dieu. M. l. 11.

[1] Je n'ai point mis dans ce Glossaire les mots et les idéogrammes des phrases citées dans le commentaire philologique et les appendices, lorsqu'ils se trouvent déjà dans le glossaire de mon travail sur l'inscription de Bavian, à moins toutefois que les sens que je leur avais attribués ne fussent erronés ou incomplets.

Mérou, nom d'un dieu; ce mot paraît être une abréviation de Mermérou. M. l. 11, 74, 79. P. 372, 373, 404, 414. Mérou-nérar, nom propre d'homme. M. l. 1. P. 371.

Mérou, nom d'un dieu. P. 372.

se lit Ichtar. M. l. 65. P. 400.

Nergal, nom d'un dieu. P. 375, 415.

Salmanou, nom d'un dieu.

Salmanou-kardou ou Salmanou-karradou, nom propre. M. l. 80.

Mermérou, nom d'un dieu. P. 404.

se lit mois. M. l. 80.

se lit nom. M. l. 70.

idéogramme de et des mots dérivés de la même racine. (R. v. IV, p. 29, n° 1 r°, l. 17, 18. P. 384.

se lit prince, chef. M. l. 1, 10, 45.

se lit seigneur. M. l. 35.

Achour, nom d'un dieu. M. l. 11, 15, 24, 35, 49, 64. Achour-ouballet ou Achour-ouballat, nom propre d'homme. M. l. 28. P. 384. Achour-nérar, nom propre d'homme. P. 371.

se lit *ilané*. (R. v. V, pl. 34, col. II, ligne 52.) Ilané-ikicha (les dieux ont donné), nom propre d'homme. P. 372.

se lit fils. M. l. 14, 23.

se lit roi. M. l. 28.

charrouti, royauté. M. l. 30.

se lit bœuf sauvage. On donnait aussi ce nom aux taureaux ailés à tête humaine, que l'on plaçait auprès des portes. P. 373. Voyez *Hommel, Säugethiere*, p. 227.

se lit feu. (R. v. IV, n° 2 v°, l. 10, 11). M. l. 54.

? P. 420, 421.

se lit vaste. (R. v. IV, p. 4, col. IV, l. 41; *ibid.*, v. IV, p. 6, col. VI, l. 44.) P. 397, 426, 430.

se lit , pluriel ([illegible]), bois, forêt. (R. v. IV, p. 48, col. II, l. 6.) P. 396.

, se lit inscription. P. 415.

, avec ou sans le complément phonétique, se lit . P. 402.

se lit . P. 415, 417.

se lit . (R. v. II, p. 2, n° 375). M. l. 24. P. 380.

(Changoussou), sa prêtrise. P. 384.

se lit maison, temple. M. l. 35, 57.

E-kharrich-kourra ou E-kharchak-kourra : 1° nom d'un temple célèbre chez les Assyriens; 2° nom que l'on donnait à une espèce particulière de temples. M. l. 64. P. 398, 399.

se lit sacrificateur. (R. v. I, p. 42, l. 69; *ibid.*, v. I, p. 47, l. 68.) P. 415, 417.

se lit grand, aîné. M. l. 66. P. 415, 418, etc.

se lit main. M. l. 67. P. 400.

idéogramme du verbe et des mots dérivés de la même racine. (R. v. I, p. 20, l. 20, 35.) , avec le complément phonétique , se lit prise. P. 408.

se lit pays, contrée, plaine, et montagne. M. l. 7, 18, 31, 33, 71, 72, 78, 79. Devant la plupart des noms propres de pays et de montagnes ce caractère ne se prononçait pas. P. 425.

(lecture inconnue), sorte de graine. Peut-être le caractère est-il un déterminatif et le groupe doit-il être lu *innou*. P. 378.

, nom propre (lecture inconnue.) M. l. 14. P. 351, 352, 380.

, avec ou sans les compléments phonétiques , , etc., idéogramme d'un mot signifiant « jour ». Ce mot était probablement *oum, oumou*. M. l. 45, 80.

se lit oreille. (R. v. II, p. 30 r°, l. 6.) P. 397.

, idéogramme de et des mots dérivés de la même racine. P. 371.

se lit vent. (R. v. IV, p. 70, col. IV, l. 30.) M. l. 76. P. 402, 403.

, idéogramme de et des mots dérivés de la racine רחם. Naram-Mérou, nom propre d'homme. P. 372.

se lit seigneur. P. 415, 416, 421.

Mérou, nom d'un dieu. P. 372. Mérou-nadanichkoun, nom propre d'homme. P. 415, 417.

se lit . M. l. 73. P. 401.

[cuneiform] et. Après des verbes réunis par la particule MA, [cuneiform] indique souvent, comme فَ en arabe, un changement de sujet. M. l. 5, 6, 7, 9, 10, 12, 16, 18, 20, 21, 22, 25, 27, 30, 34, 37, 39, 42, 44, 52, 59, 63, 65, 71, 73, 79. P. 387. Au sujet de la prononciation de cette lettre, voyez la note de la page 387.

[cuneiform] se lit [cuneiform] et [cuneiform] ennemi. (R. v. IV, p. 5, col. 1, l. 38, 39.) M. l. 76. P. 402.

[cuneiform] se lit [cuneiform] juge. (R. v. V, p. 24, n° 1, l. 39.) [cuneiform] les dieux juges. M. l. 37.

[cuneiform] se lit [cuneiform] tente, camp. (R. v. IV, p. 22, n° 2, l. 53, 54.) A. p. 300. Voyez, au sujet de ce mot, *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 87.

[cuneiform] se lit peut-être [cuneiform]. M. l. 57, P. 393.

[cuneiform] se lit [cuneiform] brave, et [cuneiform] guerrier. (R. v. I, p. 17, l. 1, 32.) [cuneiform] Salmanou-karradou ou Salmanou-kardou, nom propre. M. l. 80.

[cuneiform] se lit [cuneiform], [cuneiform] eau. M. l. 55.

[cuneiform] se lit [cuneiform]. P. 393.

[cuneiform] se lit [cuneiform] l'Euphrate. (R. v. II, p. 50, l. 8.) P. 393.

MOTS ÉCRITS PHONÉTIQUEMENT.

Ou [cuneiform] et. Après des verbes réunis par la particule MA, [cuneiform] indique un changement de sujet. P. 387. Au sujet de la prononciation de [cuneiform], voyez la note de la page 387.

B. entrer. P. 407 (ܒܐ, בוא).

B. chercher, *au propre et au figuré*, désirer. P. 406. Iphtéal dévaster, *ou peut-être* se précipiter. P. 406. Chaphel de pael , et, par corruption, , même sens que l'iphtéal. M. l. 78. P. 406, 407 (بغى, ܒܥܐ).

B. (R. v. I, p. 9, l. 8.) ennemi. M. l. 60. P. 396, 409 (אוֹיֵב).

BB. porte. M. l. 36, 37 (باب).

BB. vent. M. l. 75. , *adverbe du singulier*, comme le vent. M. l. 78. , *adverbe du pluriel*, comme les vents. P. 406, 407 (هبّ).

BBT. famine. M. l. 77. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 2.)

BG. enlever. A. p. 300.

BKhL. nom d'une catégorie de prêtres. P. 379. J'ignore si ce mot doit être lu par un B ou par un P.

BL. , , *aphel*, porter, apporter, conduire, emmener, *permansif de l'ichtaph*. ils ont été apportés. P. 420 (ܐܘܒܠ).

BL. , 1° maître, seigneur. je suis seigneur. P. 401. 2° Bel, nom d'un dieu. P. 406 (ܒܥܠܐ, בַּעַל).

BL. , sens inconnu. M. l. 42. P. 390.

BLD. . Ce mot paraît signifier « richesses, trésors », ou désigner une sorte d'objet servant au culte des dieux. P. 420, 421. La lecture du premier caractère m'est inconnue.

BLT. domination, *ou peut-être* sujets. (Voyez

Notes de lexicographie assyrienne, par M. Guyard, p. 13.) P. 396.

BS. [cuneiform], sens inconnu. M. l. 42. P. 390.

BR. [cuneiform] pêcher, chasser. P. 410.

BR. [cuneiform] il éclaire, il illumine (deuxième aoriste du kal.) P. 411 (برق, ברק ¹).

BR. [cuneiform] éclat, gloire. P. 411.

BR. [cuneiform]. Dans un récent travail, M. Flemming a prouvé que le sens primitif de ce verbe est « voir, regarder » (Flemming, *Die grosse Steinplatteninschrift Nebukadnezars*, II, p. 42 et 43). Il avait aussi le sens de « penser à quelque chose, s'occuper de quelque chose, décider, décréter ». La phrase de Mérou-nérar, [cuneiform], signifie évidemment « qu'il décrète dans ses pensées les malheurs de son pays ». De même, la phrase [cuneiform], me paraît devoir être traduite « écrit et disposé comme son original ». Le chaphel signifie « faire voir, donner une vision, faire rêver, faire que l'on s'occupe d'une chose ». [cuneiform] « celui qui veille sur le fer des ennemis, celui qui fait voir les méchants ». M. l. 79. P. 407, 408, 409, 410.

BR. [cuneiform] voyant, celui qui a une vision, celui qui rêve. P. 410.

BR. [cuneiform], [cuneiform] vision, rêve, pensée, projet. M. l. 79. P. 410.

BCh. [cuneiform] être, exister. M. l. 38.

BT. [cuneiform] (deuxième aoriste), écraser, *ou peut-être* détruire. P. 415, 418.

G. [cuneiform] (pluriel), diadème. P. 374.

GG. [cuneiform] (nom collectif), les Ighig. M. l. 66. P. 400.

GMR. [cuneiform] totalité, tout. M. l. 17. P. 416, 421 (مصع).

GN. [cuneiform], sens inconnu; peut-être le nom d'un peuple ou d'une tribu. M. l. 20. P. 382. A. p. 309.

GRB. [cuneiform]. Voyez aux lettres QRB.

GRM. [cuneiform] ruines, décombres; *sens douteux*. M. l. 79 (جرم, صرم).

GRN. [cuneiform] (forme babylonienne), corne. P. 374 (قرن, ܩܪܢܐ, ቀርን, קֶרֶן).

GRS. [cuneiform], nom d'une ville et d'un district. A. p. 299, 300.

GCh. [cuneiform] avec colère. M. l. 69.

GT. [cuneiform], [cuneiform]; [cuneiform] Le pays de Gouti. Il était probablement situé sur les confins de la Babylonie. P. 428.

D. [cuneiform] jusque, avec. M. l. 8, 17. Devant un verbe au deuxième aoriste « tandis que ». P. 383 (עַד).

DBT. [cuneiform] mal, désolation. P. 406.

DK. [cuneiform] tuer *et aussi* combattre. A. p. 298, 299.

DLKh. [cuneiform] troublé. P. 389 (دلخ).

DN. [cuneiform] puissant. M. l. 28.

DNQ. [cuneiform] pureté, bien, bienfait. Du thème DMQ. P. 406.

DNT. [cuneiform] place forte *ou* capitale [cuneiform] je l'ai restauré, je l'ai reconstruit. M. l. 41. P. 390.

DPN. [cuneiform] (participe), détruisant, anéantissant. J'ignore si ce mot doit être lu par un D ou par un ط. P. 375.

DPN. [cuneiform] (pluriel), choses détruites, ruines (?). Ce mot vient peut-être de la même racine que le précédent. M. l. 3. P. 375.

DR. [cuneiform] éternel. [cuneiform], [cuneiform] à-jamais. P. 384, 385 (دهار, דוֹר).

DCh. [cuneiform] restaurer. [cuneiform] qu'il restaure. M. l. 48 (ሐደሰ ፡, ܚܕܬ, حدث).

DCh. [cuneiform] (participe du kal), foulant aux pieds. M. l. 6 (ܕܫ).

ZBL. [cuneiform] portant. P. 378. (Voyez *Journal asiat.*, août-septembre 1878, p. 223.)

ZZ. [cuneiform] occuper un territoire, s'emparer d'un territoire. A. p. 301.

ZKhM. [cuneiform]. Voyez aux lettres SKhM.

ZLP. [cuneiform], [cuneiform] partie de l'arme appelée [cuneiform], *peut-être* la *lame*. P. 409. J'ignore si ce mot se prononçait avec un Z ou avec un ص, avec un B ou avec un P.

ZQT. [cuneiform] aigu, pointu (?). P. 409 (ܙܩܬ).

ZR. [cuneiform] race. M. l. 70 (زَرْع, זֶרַע).

ZR. [cuneiform] rebelle, révolté. M, l. 25.

ZCh. [cuneiform] avec force. M. l. 68. P. 416.

ZT. [cuneiform], [cuneiform] la suite (des jours), la durée, *ou peut-être* l'éternité. P. 415, 418. J'ignore si ce mot se prononçait par un Z ou par un ص.

ZT. (adjectif pluriel), passé, écoulé, *et aussi* futur. P. 418. De la même racine que le mot précédent.

Kh. étranger. M. l. 60. P. 396,

Kh. frère. P. 396 (أخ, أخا, እኁ፡, אָח).

Kh. rivage, rive. P. 396.

KhB. (participe passif); effacé, qui est en mauvais état. P. 376, 377 (خاب, خبث).

KhB. (participe aphel), domptant, triomphant de (?). Ce mot doit peut-être être lu *mouteb*, par un ط. M. l. 5. P. 376 (مثخن).

KhBCh. ville située dans l'Ourmistan. P. 427. La région environnante était appelée . P. 426.

KhD. voir, s'occuper de quelque chose; participe . P. 403, 409. J'ignore si ce verbe, qui paraît avoir été synonyme de , se prononçait avec un D ou avec un ط.

KhZ. prendre, posséder, connaître. Chaphel faire prendre, donner, accorder; deuxième aoriste . M. l. 62. P. 396, 397 (أخذ, أخز, አኀዘ፡, אָחַז).

KhL. ennemi, mauvais. P. 402, 403.

KhLM. les nomades. M. l. 20. P. 429, 430. A. p. 309.

KhLQ. détruire. qu'ils détruisent. M. l. 71. 2e aoriste, . P. 416. Infinitif, . M. l. 72 (ኀለቀ፡).

KhS. tomber en ruines, être détruit. J'ignore si ce verbe se prononçait avec un س, un ز ou un ص. M. l. 39. P. 387.

KhSS. (R. v. I, p. 41, l. 28. L. p. 64, l. 40), penser, réfléchir, méditer. Deuxième aoriste, . M. l. 63.

KhP. briser. P. 377.

KhRCh. montagne. M. l. 18 (خرشوم).

Kh Ch Kh. besoin, indigence. M. l. 78.

T (ط) B. être bon, être agréable. Aphel, rendre bon, améliorer, réjouir, *et peut-être* pacifier, contraindre à la paix. P. 376 (طاب, טוב).

TPN. . Voyez aux lettres DPN.

TPN. Voyez aux lettres DPN.

KBT. , féminin grand, considérable, immense. P. 374, 401.

KDR. borne, limite. M. l. 9, 22, 27, 34, 73. P. 377, 401.

KDR. être contraint, être obligé à quelque chose. P. 379.

KDR. , , *kdour,* chose imposée, chose due, tribut. P. 377, 378.

KDR. (pluriel), choses imposées, tributs. P. 378.

KLM. (pael), parler. (niphal), qu'il blesse. M. l. 68. P. 400, 416 (كلم).

KLT. totalité, tout. M. l. 5 (كلّ, [illegible], כל).

KLT. ténèbres. P. 393. J'ignore quelle est la première consonne de ce mot; c'est peut-être un ك (حكل être douteux).

KM. comme. M. l. 31 ([illegible], כְּמוֹ).

KMT. famille. M. l. 71.

KN. [cuneiform] être stable, être solide. M. l. 31. P. 385, 405. Aphel, [cuneiform] établir, rendre solide. P. 405, 415. Participe, [cuneiform]. M. l. 3. Participe de l'ittaphal, [cuneiform] rétablissant. P. 389. [cuneiform], forme passive. M. l. 78. P. 404 (أَقَمَ, הֵכִין).

KNCh. [cuneiform] se soumettre. [cuneiform] (chaphel), soumettre. M. l. 12.

KP. [cuneiform] ou [cuneiform], nom d'une localité. M. l. 7. P. 429.

KR. [cuneiform] ville, forteresse (voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 122). [cuneiform] Kar-Ichtar (nom d'une ville). A. p. 299. [cuneiform] le pays de Kar-Douniache. A. p. 295, 296, 297, 298, 299.

KR. [cuneiform] *ékour,* pluriel, [cuneiform], souvent écrit [cuneiform] : 1° temple. M. l. 29. P. 384; 2° nom d'une espèce particulière de temples. P. 399.

KRB. [cuneiform]. Voyez aux lettres QRB.

KCh. [cuneiform], [cuneiform], les Kachê, tribus qui habitaient à l'est de l'Assyrie et de la Babylonie (ΚΟΣΣΑΙΟΙ). M. l. 4, 24. P. 422. A. p. 295, 296.

KChD. [cuneiform] prendre. M. l. 26. P. 390. Première personne, [cuneiform]. M. l. 41. [cuneiform] (participe). M. l. 15 (قصد).

KChD. [cuneiform] prise. P. 382.

KChP. [cuneiform] prix. P. 394.

KChT. [cuneiform] légions, troupes. M. l. 8.

KChT. [cuneiform] illustration, action d'être illustre. P. 401.

KTM. [cuneiform] (deuxième aoriste du paël), il cachera. M. l. 56 (كَتَم).

KTM. (pluriel masculin), précieux (?). A. p. 327 (כָּתֻם).

L. non, ne pas. M. l. 57 (لا, ܠܐ, לא).

L. , particule préfixe qui, placée devant un verbe, indique un commandement où un souhait. (Voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, pages 101 et 102.) M. l. 48, 49, 68, 70, 71, 74, 75, 78, 79.

L. , ou, ou bien. M. l. 52, 59, 61, 63. P. 415.

L. brillant, pur. M. l. 1, 13 (اِهْتَلَّ, הָלַל).

LBR. ancien, l'original sur lequel un texte est copié. P. 408.

LBR. il vieillira (deuxième aoriste du chaphel). M. l. 47.

LL. , (pluriel), splendeur, magnificence. P. 416, 421.

LL. (pluriel), même sens que le mot précédent. P. 421.

LLM. les Louloumê, peuple qui habitait à l'est de l'Assyrie. M. l. 4. P. 425. A. p. 301, 307.

LM. environs. , sous, à l'époque de, en l'éponymie de. M. l. 80. P. 411.

LM. durée (?). P. 416, 421 (עוֹלָם).

LMN. ennemi, adversaire, hostile. M. l. 60. P. 396.

LMT. , inimitié, malheur. M. l. 75, 79. P. 402.

LP. , fils, descendant. M. l. 27.

LP. , pays situé à l'est de l'Assyrie. P. 389, 422.

LCh. en haut. M. l. 6.

LChN. langue, peuple, tribu *et peut-être* pays. M. l. 61. P. 396.

LT. armée. M. l. 32. son armée. M. l. 70.

M. Pour la prononciation de ce suffixe, voyez la note de la page 387 : 1° et *après les verbes, les adverbes et les pronoms;* 2° ce, ce même *après les noms propres seulement;* 3° après les pronoms, les verbes et certains substantifs, cette particule avait parfois un sens explétif ou énergique. M. l. 24, 25, 38, 47, 51, 58, 62, 63, 68, 74. P. 382, 383 ([illegible] 1).

MD. imposer une chose, contraindre à nne chose. P. 378.

MDT. Voyez aux lettres MND.

MKhZ. ville *ou peut-être* place forte. M. l. 3.

MKhR. au lieu de, à la place de. P. 394.

MKhR. offrande. mois de l'offrande des dieux, *nom d'un mois.* M. l. 80. P. 411.

ML. ils ont rempli. P. 388 (ܡܠܐ, ملأ, מָלֵא).

ML. plénitude, courant d'un fleuve, *par extension,* fleuve, cours d'eau. M. l. 54. P. 392, 393.

MLK. pluriel roi. M. l. 10, 18. P. 381 (ܡܠܟܐ, ملك, מֶלֶךְ).

MM. Voyez aux lettres MNM.

MM. toute chose, quoique ce soit. M. l. 63. P. 397.

MM. quiconque, qui que ce soit. P. 397.

MN. qui, *pronom interrogatif*, tout homme qui, quiconque, qui que ce soit. P. 415 (من, مه).

MN. compter, rendre de telle ou telle manière. P. 392. Deuxième aoriste, . M. l. 53 (ܡܢܐ, מָנָה).

MN. , 1° armée; 2° peuple. M. l. 4, 24.

MND. et tribut. P. 378, 392. Ce mot vient du thème NDN (ܢܕܢ).

MNM. , , , , quiconque, qui que ce soit qui. M. l. 61. P. 397.

MSK. (chaphel), faire prendre, faire enlever, refuser de donner. P. 392. Deuxième aoriste, . M. l. 52 (مسك).

MS (ص) L. toit, toiture (?). M. l. 35. P. 386.

MS (ص) R. , pluriel, territoire, limite, frontière. M. l. 9, 22, 26, 34. A. p. 300.

MR. envoyer, gouverner, ordonner, donner des ordres. Deuxième aoriste, . M. l. 62.

MR. , infinitif de voir. M. l. 57. P. 393 (ܚܘܝ montrer).

MRCh. terreur, épouvante. P. 400.

MRCh. (féminin singulier), terrible, épouvantable. M. l. 69. P. 400.

MT. , pluriel, pays, contrée, plaine. M. l. 21, 36. P. 386, 399 (מָתָא).

MTM. à quelque époque que ce soit; *avec une négation*, jamais. P. 397.

MTM. à jamais, dans les temps à

venir; ce mot est probablement formé de la préposition , contractée avec . P. 397.

N. Anou, nom d'un Dieu. M. l. 11, 65.

N. vers, à, pour. M. l. 12, 31, 43, 45, 49, 53, 54, 55, 57, 79.

N. dans. M. l. 29, 38, 54, 56, 67, 71, 73, 74, 78, 79.

NBL. continent, terre ferme. P. 397.

NGP. , anéantissement, destruction. M. l. 25. P. 383 (נֶגֶף).

ND. jeter; 2e aoriste, . M. l. 54, 55. P. 393 ([illegible], ירה).

NDN. , infinitif de donner. P. 378 (נְתַן).

NKh. , (le second aoriste est identique au premier), tomber en ruines. M. l. 38, 47.

NKhT. sa ruine. M. l. 48.

NT(ط)R. les dieux gardiens. P. 373 ([illegible], נָטַר).

NKL. bien faire, faire avec perfection. P. 419.

NKL. beau, parfait, bien fait. artistement. P. 419, 420.

NKL. habileté, adresse, ruse *et peut-être* malveillance. œuvre d'art. P. 420. habilement, adroitement, avec ruse. P. 415, 419, 420.

NKM. , nom d'un pays. M. l. 16. P. 429.

NKR. ennemi, adversaire. M. l. 60. P. 396.

IMPRIMERIE NATIONALE.

NKR. (pluriel masculin), les rebelles. M. l. 6. (féminin singulier). M. l. 61.

NKR. (nom collectif), les ennemis. P 375.

NLD. Voyez aux lettres BLD.

NM. lorsque. M. l. 35, 46,

NMD. siège, trône. P. 395. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 31).

NMZ. , sorte d'arme, *peut-être* le sabre. P. 409.

NNK. (nom collectif), les Anounnak. M. l. 67. P. 400.

NSP. . Voyez aux lettres SPKh.

NS(ص)R. , garder, préserver, observer, exécuter un ordre. P. 395. Participe, . P. 416 (نصر).

NS(ص)R. trésor. P. 420.

NR. tuer, égorger. On trouve aussi au premier aoriste la forme . M. l. 25. P. 383 (نحر).

NR. inscription. M. l. 44, 48, 52.

NR. , , le pays de Naïri, les pays de Naïri. On donnait ce nom à la région située au nord de l'Assyrie; le pays de Naïri commençait à l'ouest, près de l'Euphrate, probablement dans la Comagène, et s'étendait jusqu'au lac d'Ourmi, peut-être au-delà. P. 427.

NR. (substantif), pied; (préposition), au pied de, la place de (?). M. l. 3. P. 375. , sur la rive droite. A. p. 300, 301.

NRR. secours, protection. P. 371.

NCh. , nom. M. l. 36. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 43.)

NCh. homme. M. l. 8, 72 (ناس, ܐܢܫܐ, אִישׁ).

NCh. . On trouve aussi au premier aoriste la forme , disparaître, être anéanti. M. l. 39. P. 387, 393.

NT. Anah, ville. P. 424 (عانة).

SGL. troupeau. P. 408. J'ignore si ce mot doit être lu par un G, un K ou un ق).

SKh. le pays de Soukhi. P. 424, 429.
Il était situé dans la vallée de l'Euphrate, et borné à l'est par la Babylonie. Il s'étendait à l'ouest jusqu'au-delà d'Anah.

SKhM. révolte, rébellion. M. l. 76. Il existe aussi une forme . P. 402.

SLM. paix. P. 385 (سلام, ܫܠܡܐ, שָׁלוֹם).

SLM. en paix, tranquillement P. 393.

SMT. , pluriel, , propriété, chose qui appartient en propre à quelqu'un ou qui sert à quelqu'un, insignes, attribut. Ce mot signifie aussi, et c'est peut-être son sens primitif, « objet, ustensile, meuble ». Nabuchodonosor, dans le récit de la recons truction d'un temple (R. v. I, p. 65, col. II, l. 50, 51, 52), dit qu'il remit à leur place « les ustensiles » ou « les meubles magnifiques, les précieux (?) ». Par contre, c'est peut-être à tort que j'ai attribué à le sens de « trésor », et la phrase d'Achour-

ban-abal, citée aux pages 374, 375 (R. v. V, p. 3, l. 115), doit probablement être traduite « les grands dieux dont j'avais restauré les temples, dont j'avais orné les temples d'or et d'argent, dans les temples desquels j'avais placé des meubles ». Au pluriel, ce mot désigne également les légendes royales, l'ensemble des noms et des titres d'un roi. M. l. 1. P. 373, 374, 375, 415.

SNQ. disposer, arranger. P. 408.

SNQ. besoin, indigence, famine. M. l. 77 (صمه).

SPKh. anéantir, massacrer; participe, . M. l. 32; infinitif niphal, action d'être détruit. M. l. 72. P. 401.

SPKh. anéanti. P. 389.

SR. Souourou, ville située dans le pays de Soukhi. P. 424.

ST. les Soutê. M. l. 20. P. 430.

P. , , bouche. M. l. 73. P. 401, 402 (פֶּה, فو).

PZR. (pluriel, féminin), vastes, spacieuses (?). P. 396 (فرز).

PKhL. . Voyez aux lettres BKhL.

PKhR. se réunir. Pael, réunir, restaurer, mettre en bon état. M. l. 40. P. 389.

PN. face. où bon leur semble, littéralement : où leur face est posée. P. 394. auparavant. M. l. 38. en avant. P. 407.

PR. (deuxième aoriste), ils cherchent. P. 407.

PR. terre, sol. M. l. 56 (ܥܦܪܐ, אֵפֶר).

PR. terre. M. l. 42.

PRT. l'Euphrate. P. 392.

PCh. , faire. M. l. 43, 63.

PCh. instrument. P. 373.

PChT (بط). (deuxième aoriste du kal), il effacera. M. l. 51. P. 391; infinitif, . P. 391. Le pael a le même sens que le kal. P. 373.

PT. territoire. M. l. 17, 19. P. 381.

S (ص). (kal), sortir. qu'elles sortent. M. l. 74. il a ordonné, littéralement : il est sorti dans la bouche. P. 401, 402 (ወፅአ, יָצָא).

SB. (permansif), ils voulurent. P. 394 (ܨܒܐ).

SBT. prendre, occuper un endroit. P. 390. Participe, . M. l. 8 (ضبط).

SKhM. . Voyez aux lettres SKhM.

SLL. toit, toiture. P. 386 (ጸለለ, ܛܠܠ, ظلّل).

SLM. image. P. 415 (ܨܠܡܐ).

SLP. . Voyez aux lettres ZLP.

SN. ennemi, hostile. P. 409. M. Guyard a traduit par « méchant » (*Notes de lexicographie assyrienne*, page 76). Ce mot, qui vient d'un thème צנא, signifie probablement au propre « ennemi, celui qui hait » (ܣܢܐ, شنا, שָׂנֵא).

ST. , . Voyez aux lettres ZT.

QL. (deuxième aoriste du kal), il brûlera. M. l. 55.

QR. précieux. P. 374 (ܝܩܪ, יָקָר).

QRB. prière. M. l. 50. P. 391.

QRD. , pluriel masculin. brave, valeureux. P. 403.

QT. main. sa main. M. l. 26. P. 383.

QT. les Kouté. M. l. 4, 19. P. 425.

R. les Yaourè. M. l. 21. P. 431.

RB. entrer. Chaphel, faire entrer. M. l. 58. P. 393.

RBKh. , , ville située dans l'Arrapachitis. l'Arrapachitis. P. 422.

RGT. (pluriel), méchancetés, iniquités. P. 394. (Voyez *Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Guyard, p. 76).

RKhS (رص). inonder. qu'il l'inonde. M. l. 75.

RKhS (رص). inondation. M. l. 74.

RKhS (رص). inondation. P. 403.

RK. postérieur, futur. M. l. 45. en arrière. P. 407.

RKB. messager, envoyé. P. 385.

RKT. suite, suite des temps. M. l. 45.

RM. aimer, se plaire. P. 395 (ܪܚܡ, رحم).

RM. grâce, pitié, miséricorde. P. 394.

RM. les habitants du pays d'Arma. Ce pays était situé à l'ouest de l'Assyrie, dans le désert. P. 430. A. p. 309.

RMN. Arman, nom d'une ville. A. p. 300.

RMT. demeure, habitation. P. 419. (*Journal asiatique,* août-septembre 1881, p. 238.)

RPQ. Rapik, ville située près de la ville moderne de Raqqah P. 429. A. p. 307. le district de Rapik. M. l. 7.

RPCh. élargir, rendre vaste; participe, . M. l. 9, 22, 26, 34.

RPCh. ; féminin, et vaste, grand. M. l. 19, 33. P. 386.

RPT. nuage. P. 404 (עֲרִיפִים).

RS(ص)Ch. , , ville située sur les confins de l'Ourarti. P. 426, 427.

RS(ص)T. terre. M. l. 67 (أرض, ܐܪܥܐ, אֶרֶץ).

RQ. éloigné. au loin. M. l. 31. P. 385 (ርሑቅ).

RR. maudire. qu'i maudisse. M. l. 70.

RRT(ط). l'Ourart. On donnait ce nom à la province de l'Ararat. P. 427.

RRT. vent brûlant, *ou peut-être* sécheresse (?). M. l. 78. P. 403, 404.

RCh. (infinitif), faire, accomplir, commettre. P. 394.

RChT. le premier, le meilleur, illustre. excellent. P. 417; pluriel féminin, . A. p. 327.

RT. ; pluriel, malédiction, acte nuisible, acte regrettable. M. l. 59, 69. P. 395.

Ch. , : 1° qui, celui qui; 2° marque du génitif. M. l. 13, 23, 24, 28, 29, 35, 38, 50, 66, 67 (ﻩ, ﺇ).

Ch. ce, celui-ci. M. l. 46.

Ch. , : 1° *devant un infinitif,* pour (l'infinitif se place habituellement aprè son régime); 2° *devant un substantif,* pour, en vue de, à cause de; 3° *devant un premier aoriste,* parce que, comme. M. l. 59. P. 394, 395.

ChB. . Voyez à .

ChB. habitant, participe de . M. l. 64.

ChBR. les Choubarè. M. l. 5, 33. P. 425. A. p. 307.

ChD. , montagne. P. 398, 399.

ChKhL. action de faire détruire. M. l. 53 (ﺗﻬﺎﻧ).

ChT(ط)R. (R. v. I, p. 26, l. 6), écrire; deuxième aoriste, . M. l. 51; participe passif, , . M. l. 48, 50. P. 391, 408 (سطر).

ChK. remplaçant, suppléant. M. l. 15 P. 381.

ChKN. faire, placer, poser; première

personne du premier aoriste, [cuneiform]. M. l. 44; deuxième aoriste, [cuneiform]. M. l. 58; permansif, [cuneiform] il a été placé. P. 394.

ChKN. [cuneiform] vicaire, remplaçant. M. l. 14. P. 380.

ChKN. [cuneiform] (R. v. I, p. 58, col. IX, l. 64). [cuneiform] vicaire, remplaçant. M. l. 2.

ChL. [cuneiform] demander; infinitif, [cuneiform]. P. 385, 420 (سأل, ܫܐܠ, שָׁאַל).

ChLM. [cuneiform]; pluriel, [cuneiform] volonté, bon plaisir, ordre. M. l. 30. P. 384, 385, 420.

ChM. [cuneiform] entendre; deuxième aoriste, [cuneiform]. M. l. 50 (سمع, ሰምዐ, ܫܡܥ, שָׁמַע).

ChM. [cuneiform], [cuneiform], nom. M. l. 48, 50, 51 (اسم, ܫܡܐ, ስም, שֵׁם).

ChMCh. [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform] ouragan, vent violent. M. l. 77. P. 403.

ChMT. [cuneiform] (R. v. I, p. 41, l. 2); pluriel, [cuneiform] destinée. P. 402.

ChN. [cuneiform], [cuneiform] autre. M. l. 62. P. 382, 395.

ChNG. [cuneiform], nom d'une catégorie de prêtres. M, l. 13. P. 379.

ChNG. [cuneiform] sa prêtrise. M. l. 29. P. 380.

ChNT. [cuneiform] (pluriel féminin), ces, celles-ci. M. l. 59.

ChP. [cuneiform] pied. M. l. 12.

ChPL. [cuneiform] en bas. [cuneiform] dans toute les directions; littéralement : en haut et en bas. M. l. 6 (سفل, ܫܦܠ).

ChR. entrer. P. 403; pael, — même sens. P. 396.

ChR. roi. je suis roi. P. 401.

ChR. , — , , lieu, endroit, place, bâtiment, construction, édifice. M. l. 40, 43, 46, 49, 57. P. 389. (préposition), dans (adverbe), où, à l'endroit où. P. 394. que l'on trouve souvent avec le sens de « temples », est probablement le pluriel de . On sait que le pluriel de ܐܬܪܐ est ܐܬܪ̈ܘܬܐ.

ChRD. le premier, le meilleur, illustre. P. 417.

ChRT. ; pluriel, temple. P. 373, 374, 389. Ce mot vient de la même racine que lieu, endroit.

ChT. (accusatif masculin), ce, celui-ci. M. l. 40.

ChT. de, depuis. M. l. 7.

ChTB. . Voyez aux lettres BL.

ChTR. . Voyez aux lettres TR.

T. avec. M. l. 42 (את).

TKhM. limite, terme. A. p. 300, 301 (ܬܚܘܡܐ).

TL. (til), tumulus. M. l. 79 (تلّ, ܬܠܐ).

TL. . Ce mot paraît signifier, ou bien chef, souverain (R. v. II, p. 26, n° 1 v°, l. 16; R. v. IV, p. 9, l. 2), ou bien brave, courageux (Guyard, *Notes de lexicographie assyrienne*, page 95). M. l. 2.

TMKh. elle tenait, *permansif féminin de* . P. 409.

TMN. cylindre placé dans les fondations d'un bâtiment. P. 387, 406, 408.

TSL. Voyez aux lettres TChL.

TPD. défaite. P. 383.

TPCh. écrivain. celui qui écrit tout, épithète du dieu Nabou. P. 416, 421.

TR. revenir, devenir; aphel, faire revenir, apporter, établir, rapporter, remettre, rétablir, replacer, transformer, changer en. M. l. 43. qu'il replace, qu'il transforme. M. l. 49, 79; chaphel, même sens que l'aphel permansif féminin elle a été établie. M. l. 30. P. 384 (صار).

TR. retour. P. 408.

TRK. nom d'un pays. M. l. 16. P. 429.

TCh. perte, destruction. M. l. 76. P. 403 (تعش).

TChL. détroit, *et, par extension,* mer. P. 397. J'ignore si ce mot doit être lu *tissallat* ou *tichallat*.

TROIS MONUMENTS PHÉNICIENS APOCRYPHES,

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

I.

UN MONUMENT PHÉNICIEN APOCRYPHE DU MUSÉE DU LOUVRE.

I.

Nos collections du Louvre ne sont pas demeurées à l'abri des fraudes en matière d'archéologie orientale.

En voici un exemple assez remarquable.

Elles contiennent, depuis de longues années, un prétendu monument phénicien qui n'avait jusqu'ici éveillé aucun soupçon et qui, cependant, est absolument apocryphe. C'est, du moins, ce que je vais essayer d'établir, en proposant, si mes conclusions sont admises, sa radiation du catalogue où il figure à un titre doublement usurpé.

Ce qu'il y a de curieux, en effet, c'est que non

seulement l'on n'a jamais mis en doute son authenticité, mais qu'on croyait posséder en lui l'original d'un monument quasi célèbre, depuis le siècle dernier, dans le monde des antiquaires.

Le monument incriminé est inscrit, dans la section des *Monuments phéniciens*, sous le n° 592 de la *Notice des antiquités assyriennes, babyloniennes, perses, hébraïques, exposées dans les galeries du Louvre*[1]. La notice en donne la description suivante :

« Scarabée; sur la face plane on voit gravée en creux une divinité assise sur un trône, devant lequel se tient un adorateur; en haut, un astre; dans le champ, un *aleph* phénicien et une croix ansée avec anneau circulaire. Au-dessous de cette représentation, une ligne de caractères. *Basalte vert.* Long. $0^{m},045$. »

L'auteur de la notice n'essaie pas d'interpréter l'inscription. Il se borne à renvoyer à divers ouvrages de Passeri, de Murr, de Herder, de Tassie, de Bottiger, de Landseer, de Petit-Radel, de Tychsen, de Raoul-Rochette, qui traitent en détail de ce monument remarquable, à la fois, par ses dimensions insolites, la nature de la scène figurée et la présence de la légende phénicienne, ou plutôt araméenne, qui a exercé à plusieurs reprises la sagacité des interprètes.

Cette longue bibliographie, empruntée d'ailleurs à l'ouvrage de Raoul-Rochette, n'est pas complète,

[1] Par A. de Longpérier. 3e édition, 1854, p. 139.

même pour l'époque où elle a été dressée. L'on pourrait y ajouter par exemple la *Palæographia Critica* de Kopp[1], les *Mines de l'Orient*[2], etc.

Depuis, d'autres savants se sont occupés avec plus ou moins de bonheur du monument visé par le catalogue du Louvre. Je citerai dans le nombre : Levy, de Breslau[3], et Blau[4].

J'ignore à quel moment et par quelle voie ce pseudo-scarabée phénicien est entré au Louvre. Il y aurait à faire à ce sujet une enquête qui est hors de mes moyens et que je recommande à qui de droit. Tout ce que je puis dire, c'est que, d'après l'indication même du catalogue que je viens de citer, il faisait déjà partie du musée Charles X[5], et qu'il a été maintenu dans les collections réorganisées. L'on est étonné qu'il ait réussi à mettre en défaut la perspicacité d'un antiquaire aussi clairvoyant que l'était M. de Longpérier.

II.

Avant d'aborder ma démonstration, je commencerai par donner, d'après un moulage que M. Heuzey a bien voulu en faire exécuter à ma demande, une reproduction fidèle de l'objet en question.

Je ferai remarquer, dès à présent, certains détails

[1] Vol. IV, p. 110-113.

[2] *Fundgruben des Orients*, I, pl. III, n° 1, cf. p. 209.

[3] Dans ses *Phœnizische Studien*, II, p. 37, n° 12 (n° 11 de la planche), et dans ses *Siegel und Gemmen*, p. 9, n° 12.

[4] *Numismat. Zeitschrift* de Vienne, juin 1871, p. 6.

[5] Le musée Charles X a dû être fondé vers 1828.

qui, tout à l'heure, m'aideront à confondre le faussaire qui a fabriqué ce monument.



Le corps même du scarabée est sculpté d'une façon sommaire. La tête et les ailes de l'insecte sacré des Égyptiens sont indiquées grossièrement. Ses pattes ne sont pas détachées de la masse; l'on ne s'est pas donné la peine de les évider en les ajourant.



Le plat gravé offre une surface parfaitement dressée et polie comme un miroir; le fond de la gravure, d'une conservation suspecte, est mat.

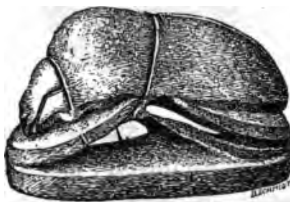
Le style des figurines, mou et gauche, produit à première vue une mauvaise impression.

La légende, dont je réserve pour le moment la

traduction, et qui offre d'étranges anomalies paléographiques, est gravée à l'*endroit*, c'est-à-dire que l'empreinte de ce monument, qui a la prétention d'être un sceau, donne une inscription à l'*envers*. Cette dernière particularité serait, à elle seule, je me hâte de le dire, une preuve insuffisante d'inauthenticité, car j'ai fait connaître moi-même plusieurs cachets sémitiques parfaitement authentiques, sur lesquels la légende, gravée à l'endroit, devait venir invertie à l'impression. On va voir cependant, que, dans l'espèce, cette disposition anormale tient à l'origine frauduleuse du monument.

III.

En 1876, au cours de recherches dont j'avais été chargé par le Ministre de l'instruction publique pour la Commission du *Corpus Inscriptionum semiticarum*, je trouvai dans les collections du British Museum un monument[1] qui me parut présenter avec celui du Louvre les plus surprenantes analogies.



C'était un scarabée de jaspe vert ayant sensiblement

[1] Inscrit sous le n° H 433.

la même forme, les mêmes dimensions comme grosseur, longueur, largeur, hauteur et superficie du plat; la même scène figurée, la même légende.



Il suffit, pour s'en assurer, de comparer aux reproductions gravées plus haut, celle que je donne ici, d'après un moulage que je dois à l'obligeance du Dr S. Birch.

Les ressemblances, pour extraordinaires qu'elles soient, ne sont pas telles cependant, qu'on ne puisse aisément distinguer que, de ces deux sosies, l'un est la contrefaçon de l'autre.

Est-ce le Louvre, est-ce le British Museum qui possède l'original?

Je n'hésite pas à répondre que c'est le British Museum.

En effet, le scarabée du British Museum offre tous les signes de l'antiquité.

L'insecte est travaillé avec soin. La forme générale a une excellente apparence. Les détails sont consciencieusement fouillés. Les pattes sont évidées; le des-

IMPRIMERIE NATIONALE.

sous du corps, entièrement ajouré, se détache nettement de la base qui forme le plat. Le faussaire a reculé, en sculptant le scarabée du Louvre, devant ces difficultés d'exécution.

Le plat, parfaitement poli à l'origine, a perdu de son poli par endroits, à la suite de frottements séculaires; en outre, il ne présente pas une surface aussi mécaniquement planée que celle du plat de la contrefaçon.

Les figurines, très primitives d'aspect, n'en ont pas moins une tournure archaïque de bon aloi.

Tout en copiant son modèle aussi fidèlement qu'il le pouvait, et à la même échelle, le faussaire a un peu diminué la taille des personnages, surtout de celui qui se tient debout devant la divinité assise.

Il a maladroitement altéré divers détails du costume et de la coiffure, dont il ne se rendait pas bien compte.

Enfin, sur le scarabée du British Museum, la légende est gravée à l'envers, comme elle doit l'être logiquement sur un sceau destiné à servir de matrice à des empreintes.

De plus, elle possède, sur sa congénère, l'avantage décisif d'être parfaitement lisible et intelligible. Ce fait seul suffirait à faire pencher la balance en sa faveur, si l'on avait encore quelques scrupules devant cette série de faits plus que probants.

IV.

Je ne m'arrêterai pas à la scène figurée qui a donné lieu, comme on le verra plus loin, aux interprétations les plus singulières et les plus opposées. Il est certain que le personnage assis représente une divinité, et le personnage debout un adorateur. Je me bornerai à en rapprocher, à ce point de vue, deux monuments.

C'est d'abord un petit amulette de bronze du musée assyrien du Louvre [1], sur l'une des faces duquel est gravée une scène tout à fait semblable; seulement le trône est placé sur le dos d'un griffon cornu et ailé. Derrière le dossier du trône sont rangées verticalement six étoiles, qui, par voie de substitution, nous autorisent à reconnaître dans les sept boules disposées de même sur notre scarabée, des symboles planétaires. Au-dessus de la scène est le croissant lunaire et un grand astre à huit rayons qui est peut-être le soleil, le tout correspondant à l'astérisme qui occupe la même place sur notre scarabée.

Le second monument est une empreinte de cachet sur terre cuite conservé au British Museum et publiée par M. Menant [2], où le dossier du trône de la divi-

[1] Gravé dans le *Choix de monuments antiques*, de M. de Longpérier, pl. I, n° 4.

[2] *Empreintes de cachets assyro-chaldéens*, etc., p. 22, n° 35. En haut est le croissant lunaire. M. Menant nous dit que le trône « est très caractéristique et rappelle la facture des artistes de Calach », et il rapproche de cette empreinte un cylindre assyrien du musée de Florence inscrit au nom d'un préfet de Calach.

nité est également flanqué de cinq signes que je considère comme planétaires ou stellaires.

Quant à la légende du scarabée du British Museum, je la lis ainsi :

להודו | ספר[א]

A Hodo, le scribe.

Le nom propre *Hodo* a dans l'onomastique sémitique de bons répondants sur lesquels il n'est pas besoin d'insister.

La forme ספרא *sophra, saphra* ou *saphro* pour ספר *sopher* « le scribe », nous permet de diagnostiquer avec sûreté ce monument comme araméen ou araméo-phénicien; la paléographie de l'inscription est pleinement d'accord sur ce point avec la grammaire.

Cette légende doit être rapprochée d'une épigraphe tout à fait similaire, que j'ai fait connaître dans mes *Notes d'archéologie orientale*[1] et qui est gravée sur une coupe de bronze inédite du British Museum, coupe provenant de Ninive.

לבעלעזר·ספרא

A Baalazar, le scribe.

Sur la coupe de Ninive le nom propre est séparé de son qualificatif par un point, comme il l'est sur le scarabée par un petit trait vertical. C'est une analogie de plus entre les deux épigraphes.

[1] Note VIII, *Revue critique*, 1er janvier 1884, p. 13.

La légende du scarabée du British Museum contient une singularité qui n'a pas peu contribué à dérouter les divers interprètes qui ont essayé de la traduire.

L'*aleph* final marquant l'état emphatique du mot ספר *sopher, le scribe*, n'est pas compris dans la ligne de caractères gravés en exergue au-dessous du trait horizontal qui les sépare de la scène figurée; il a été rejeté au-dessus, dans le champ même de cette scène, derrière le personnage debout en adoration. Je n'hésite pas à rattacher à la légende ce caractère isolé qui en fait partie intégrante.

Quant à la raison de cette disposition irrégulière, elle est bien simple. Le graveur, arrivé au bout de sa ligne, jusqu'au bord même du plat, n'avait plus d'espace pour tracer l'*aleph* final; il ne s'est pas fait scrupule de le reporter au-dessus, dans le champ libre.

V.

C'est le moment de comparer minutieusement les deux monuments sous le rapport épigraphique.

La légende du scarabée authentique est disposée selon une ligne légèrement concave; celle de la contrefaçon suit une ligne parfaitement droite, le faus-

saire s'étant, à cet égard, laissé guider par cette tendance à la rectitude propre à notre goût moderne.

L'*aleph* final, sur le monument faux, est rejeté également dans le champ supérieur; seulement, ici, c'est sans motif plausible, attendu que le graveur moderne, serrant un peu plus ses lettres, disposait à la fin de sa ligne, à gauche, d'un espace vide suffisant pour loger à sa place normale ce caractère complémentaire. Mais il copiait servilement le modèle qu'il avait sous les yeux. Rien n'est plus propre que ce petit détail à mettre la fraude en pleine lumière.

Les caractères eux-mêmes sont, d'ailleurs, reproduits assez inexactement, bien qu'on y retrouve sans peine tous les traits originaux.

Le *lamed* n'est pas trop déformé, mais il est traité d'une façon anguleuse, presque comme un V;

Le *hé*, qui le suit, n'a pas sa seconde barre parallèle, et présente l'aspect d'un *guimel;*

Le *waw* est exact;

Le *daleth* est traité comme un Λ grec;

Le second *waw* est correct;

La barre verticale séparative est bien marquée, et même exagérée comme hauteur;

Le *samek* est doué d'un double support vertical, par suite peut-être d'une fausse interprétation de la barre séparative qui le précède sur le monument original;

Les éléments du *phé* et du *rech* se retrouvent aisément dans les dernières lettres; mais ils sont com-

pliqués par des répétitions, de sorte qu'il y a deux lettres de trop;

L'*aleph* isolé est assez bon.

Malgré ces différences, légères d'ailleurs, il n'y a pas un doute à conserver sur l'identité des deux épigraphes.

Ces différences s'expliquent autant par l'inexpérience du graveur moderne, que par le fait qu'il travaillait d'après une empreinte ou une copie exécutée d'après une empreinte.

Ce fait est évident. Sur le scarabée moderne, en effet, comme je l'ai déjà fait remarquer, non seulement les images sont inverties, mais encore la légende est gravée à l'*endroit*, c'est-à-dire telle qu'elle se présentait sur l'*empreinte* du monument original gravé à l'*envers*.

VI.

Il faut admettre que le faussaire avait en outre à sa disposition, soit l'original lui-même, soit un moulage total de cet original, soit des informations très exactes sur sa configuration générale. C'est le seul moyen d'expliquer les ressemblances extérieures qui existent entre les deux objets, tant sous le rapport de la forme et que sous celui des dimensions.

Il n'est pas jusqu'à la matière qui n'ait été prise en considération par l'auteur de la fraude. Le scarabée authentique est en jaspe vert; le scarabée du Louvre est en basalte vert, du moins d'après la des-

cription du catalogue. Peut-être est-il, en réalité, en stéatite, pierre beaucoup moins dure et moins rebelle à la gravure. Il fallait, en effet, que, même à cet égard, le faux scarabée répondît, au moins en apparence, au signalement d'un monument aussi connu que celui auquel il prétendait se substituer.

C'est grâce à cette série de supercheries que le Louvre a cru, jusqu'à ces derniers temps, posséder ce précieux original entré au British Museum il y a près de cent ans, et sur l'histoire duquel il ne sera pas superflu de donner maintenant quelques détails.

VII.

La mention la plus ancienne qui en ait été faite, à ma connaissance, remonte à l'année 1750. C'est à ce moment qu'il fait sa première apparition dans le domaine de la science.

Le *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum* de Gori et Passeri, publié à cette date à Florence, en contient une reproduction[1] faite dans le goût de l'époque, c'est-à-dire à une échelle très amplifiée, d'une fidélité médiocre, avec une interprétation élégante de la scène figurée, et l'addition de motifs décoratifs.

La seule indication sur l'origine du monument se trouve dans la légende inscrite au bas de la planche : *ex ectyp. Stoschianis.*

[1] Vol. I, pl. XXIV.

La gravure avait donc été exécutée d'après une empreinte de Stosch.

Le commentaire[1] se réduit à peu de chose; il reconnaît, dans la divinité assise Horus, montrant du doigt le soleil; dans le personnage debout, un prêtre; dans les caractères, qu'il s'abstient sagement de lire, des caractères ressemblant au phénicien et analogues à l'étrusque.

En 1777, Murr, dans son *Journal pour l'histoire de l'art et la littérature générale*[2], publie à nouveau notre monument, le croyant inédit. Il le décrit comme un scarabée de jaspe vert, appartenant au musée du feu duc de Noja Caraffa, de Naples, et ayant appartenu précédemment à Stosch. Il en donne une gravure assez bonne, de grandeur naturelle, d'après une empreinte et un dessin de son ami le graveur Johann Adam Schweikart, à qui il doit également, dit-il, des reproductions d'autres scarabées. Il considère l'inscription comme phénicienne, et la lit זגר זבר, sans essayer d'interpréter cette lecture tout à fait fantaisiste.

C'est en 1791, dans le *Catalogue raisonné* anglo-français de Tassie[3], que notre monument apparait pour la première fois, comme faisant partie des collections du British Museum. Il y était entré grâce au

[1] Vol. II, p. 71.

[2] *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur*, Nürnberg, 1777, 4e partie, p. 141 et pl. I, fig. A.

[3] R. E. Raspe et J. Tassie, *Catalogue raisonné*, etc. *A descriptive catalogue*, etc. Londres, 1791, vol. I, p. 65, n° 654, et vol. II, pl. XI, n° 654.

fameux Hamilton, qui fut ambassadeur d'Angleterre à Naples de 1764 à 1800.

Il est indiqué, dans cet ouvrage, comme un *scarabée de jaspe verd*, et reproduit en gravure. La scène du plat est ainsi décrite : « Un roi persan barbu, en tiare et longue robe, semble recevoir les hommages d'une autre figure barbue en longue robe. Au champ, il y a en haut l'image du soleil et huit étoiles, et, plus bas, la croix ansée ou le phallus égyptien, et un *alpha*. Dans l'exergue une inscription en caractères probablement alphabétiques, fort ressemblans aux Phéniciens. »

Petit-Radel, dans le quatrième volume de ses *Monuments antiques du Musée Napoléon*[1], paru en 1806, reproduit ce monument d'après le *Thesaurus gemmarum*, à l'appui de ses rêveries sur la symbolique orientale. Il voit, dans la scène figurée sur le plat du scarabée, Horus assis instruisant un prêtre debout, « attaché, dit-il, par des liens dont un auteur ancien donne la raison. » Ce que Petit-Radel prend pour des liens ce sont tout bonnement des traits marquant la ceinture et la bande inférieure de la tunique du personnage, et l'*aleph* gravé derrière lui; « la croix ansée est entre eux deux, ajoute-t-il, et le soleil est en haut. Horus indique cet astre; on voit au bas de ce monument des caractères *étrusques* ».

La gravure, à une très grande échelle, n'est pas

[1] Vol. IV, p. 116 et pl. LVI, B, n° 3.

plus fidèle que celle du *Thesaurus* qui lui a servi de modèle. Il est intéressant de constater que la légende présente, dans ses anomalies, de notables ressemblances avec celle du scarabée faux. Les caractères sont alignés droit; en outre les trois premiers sont identiquement figurés comme sur le scarabée faux.

Il ne serait pas impossible que le faussaire ait utilisé l'ouvrage de Petit-Radel, dont le titre amphibologique pouvait, en outre, faire croire à l'existence, dans les collections mêmes du Louvre, du monument cité incidemment par l'auteur.

Notre scarabée est encore gravé à nouveau, en 1809, d'après Tassie, dans les *Mines de l'Orient*[1], à l'appui d'un article signé P. et intitulé *Observations sur quelques monuments de Perse.* L'on sait que ce recueil paraissait sous la direction du célèbre orientaliste autrichien, von Hammer-Purgstall. Je rappelle cette circonstance en passant parce que tout à l'heure il y aura lieu d'y insister.

[1] *Fundgruben des Orients*, vol. I, p. 209, pl. III. Je reproduis, à titre de curiosité, l'interprétation que l'auteur donne de la scène figurée : « Le ciel et la terre sont figurés par une clef du Nil et par l'*alpha* phénicien, dont le nom signifie *bœuf*, symbole de la terre. L'honneur qu'ils rendent au Seigneur est exprimé par la figure d'un homme debout entre leurs caractères, qui *élève les mains* vers un autre assis en maître et juge, présidant aux planètes, aux *Cosmocratores* ou aux *Amschaspands* : puisque les sept ronds qui les rappellent sont tracés derrière le trône de leur roi. Ce résumé de l'ancien culte de louange, formule si fréquemment répétée du ciel et de la terre qui célèbrent le Seigneur, et qui paraît exprimée en lettres alphabétiques au bas du tableau, etc... »

En 1823, Landseer, dans ses *Recherches sabéennes*[1], publie la face gravée du scarabée du British Museum. Sa reproduction, dérivée peut-être de celle de Tassie, est assez bonne. Il laisse, d'ailleurs, complètement de côté la légende, et ne s'occupe que d'interpréter la scène figurée. Il le fait dans un sens bien risqué, car il propose de voir Cassiopé dans la divinité assise!

Kopp, qui s'était déjà occupé du scarabée du British Museum dans un premier ouvrage[2], revient longuement sur ce sujet dans le quatrième volume de sa *Palæographia critica*[3] paru en 1829. Il en donne une reproduction, d'après la gravure de Tassie, contrôlée par celle de Passeri.

Contrairement à Tychsen[4], il soutient que le monument est de style perse plutôt qu'égyptien. Il suppose que cette intaille a une valeur astrologique. Il lit la légende : לירד רז סגג, et la traduit imperturbablement : *usque ad descendere mysterium occlude*, c'est-à-dire, explique-t-il, *garde le mystère jusqu'aux enfers!*

[1] *Bilder und Schriften*, vol. II, 181.

[2] *Sabæan researches*, 1823, in-4°, p. 361.

[3] Pages 110-113.

[4] Tychsen lit l'inscription לחדר אסגג, et la traduit par *magno Asgag.*

Grotefend y lit le nom d'Ormuzd, écrit d'après lui *Ehoromezd* (*Ahuramazda*), et voit dans la scène figurée *Ormuzd révélant sa loi à Zoroastre!*

Herder (vol. I, dernière planche) s'est aussi occupé de notre monument. Il en donne un dessin d'après celui publié dans la *description du cabinet de M. Praun* (Nuremberg, 1797).

L'on peut mesurer, par la différence existant entre cette traduction extraordinaire et celle beaucoup plus terre à terre que j'ai proposée plus haut, le progrès accompli par l'épigraphie phénicienne depuis une cinquantaine d'années.

Kopp considère, en outre, la croix ansée comme la lettre *tau*, et, la rapprochant de l'*aleph* isolé, il y voit, dans la juxtaposition de ces deux signes, l'équivalent de l'expression de l'*alpha* à l'*oméga*, du commencement à la fin. Les caractères de la légende ne sont pas trop mal reproduits. L'on y relève cependant deux particularités qui se retrouvent sur le scarabée faux du Louvre : la rectitude de l'alignement; la forme abusive du *phé*, dont la tête tend à se fermer en boucle arrondie et à prendre ainsi l'aspect d'un *rech* [1].

Dans son fameux *Mémoire sur la croix ansée*, publié en 1846 [2], Raoul-Rochette parle longuement de notre scarabée, qui rentrait dans son sujet par la présence du signe ♀ qui y figure. Il donne des détails exacts sur les destinées diverses du monument et le cite comme se trouvant « actuellement » au British Museum. Si l'auteur du *Catalogue* du Louvre avait lu plus attentivement le mémoire de Raoul-Rochette, auquel il a emprunté sa bibliographie, il aurait été mis sur ses gardes par cette indication formelle.

[1] Cette particularité existe déjà dans la reproduction de Tassie.

[2] *Mémoires de l'Institut, Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVI, 2e partie, p. 373.

En 1847, Lajard[1] en donne une gravure assez fidèle et attribue également l'original au British Museum. La gravure parait être indépendante de celles publiées jusque-là, et a dû être exécutée d'après une empreinte directe du monument.

Levy, de Breslau, qui s'est occupé à deux reprises[2], en 1857 et 1869, de ce scarabée et qui, tout en se rapprochant de la vérité, n'était pas arrivé à une lecture complète de la légende, dit qu'il n'est pas parvenu à connaître le possesseur de l'original. Il le cite d'après Kopp et Lajard. Il ajoute en note que, malgré l'assertion de Lajard, le *monument n'existe pas au British Museum*[3], et qu'il a vu plusieurs années auparavant, entre les mains de M. Rawlinson, une copie de l'inscription, copie dont il ignore la provenance.

Quelques années plus tard, en 1871, O. Blau, dans le *Journal numismatique* de Vienne[4], discute le monument remis en circulation par son compatriote Levy, et prétend réformer complètement la traduction de celui-ci. Il lit la légende : *Hotak, le* הסך, et il voit dans le trône de la scène figurée le siège auquel

[1] *Mithra*, XXXVI, 3, *Explication des planches*, p. 10 : « Scarabée de jaspe vert, portant une légende en caractères dits phéniciens. Musée britannique. »

[2] *Phönizische Studien*, vol. II, p. 37, et *Siegel und Gemmen*, p. 9. En dernière analyse, Levy revient sur sa première lecture qui ne le satisfait pas, et déclare avoir des doutes sur l'exactitude de la reproduction. Celle qu'il donne est assez défectueuse. L'astérisme qui occupe le haut de la scène est figuré comme une sorte de chrisme.

[3] Voir, plus loin, pour l'explication de ce fait.

[4] *Numismat. Zeitschr.* Juin 1871, p. 6.

avait droit ce personnage imaginaire. Inutile de réfuter cette interprétation insoutenable.

Tout récemment encore le scarabée du British Museum a été l'objet d'une étude, peu heureuse d'ailleurs. M. J. Euting le publie à nouveau au milieu d'une série d'épigraphes inédites, ou réputées telles[1], dans un article de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*[2] intitulé *Epigraphisches.* Il parait ignorer que ce monument appartient depuis plus d'un siècle au domaine public et a été discuté notamment par son compatriote Levy, de Breslau. Il se borne à le qualifier ainsi : *Gemme in British Museum.*

Il transcrit l'inscription, sans la traduire : לחורו·סגרא, lecture inadmissible. Le caractère que M. Euting prend pour un *guimel* est certainement un *phé*, et celui qu'il prend pour un *daleth*, un *rech*.

VIII.

Nous avons vu tout à l'heure que Levy, de Breslau, assure en 1869 que le scarabée n'existe pas au British Museum.

Ce fait mérite quelque explication.

Je tiens du savant conservateur des antiquités

[1] Les n° 3, 5, 11, 12, par exemple, avaient déjà été publiés par moi (*Sceaux et cachets*, etc., n° 34, 21, 36, 37). Son n° 4 avait été relevé par moi, il y a plusieurs années, pour la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* à qui j'en ai rapporté un moulage et soumis une traduction analogue.

[2] Vol. XVII, 4e cahier, p. 543, n° 10 (cf. pl. III), 1883.

orientales du British Museum, le Dr S. Birch, que le scarabée a été égaré pendant de longues années.

L'on ne savait ce qu'il était devenu. Ce n'est qu'à une date relativement récente qu'il a été retrouvé par l'un des conservateurs, M. Franks, dans des suites auxquelles il n'appartenait pas.

C'est probablement pendant cette période que Levy, ayant pris des informations, a cru que le monument ne faisait pas partie du British Museum.

L'on en conservait cependant au Musée une ancienne empreinte à la cire d'Espagne. Cette empreinte existe encore, et c'est elle apparemment qui a permis à plusieurs savants qui se sont occupés du scarabée, de l'attribuer avec raison au British Museum.

Il est regrettable que l'on ne puisse pas fixer avec précision la date de cette disparition. C'est peut-être elle, en effet, qui a facilité la grave méprise de l'auteur du catalogue du Louvre, et qui a pu même suggérer au faussaire l'idée première de sa supercherie.

En tout cas, il y a un rapprochement dont on ne saurait manquer d'être frappé. L'intaille du musée impérial et royal de Vienne, dont j'ai autrefois démontré ici même [1] la fausseté, est copiée d'après un original authentique, publié successivement par Gori et par Kopp; or, c'est exactement le cas du scarabée faux du Louvre. L'original d'où il dérive est reproduit à la fois dans les ouvrages de Gori et de Kopp;

[1] *Journal asiatique.*

à quelques pages seulement de distance, l'ouvrage de Kopp donne les gravures des prototypes de l'intaille apocryphe de Vienne et du scarabée faux du Louvre. L'on est autorisé à en induire que c'est à cette double source que les auteurs de ces deux fraudes ont pu puiser leurs éléments d'information, et que ces faussaires ne sont peut-être qu'une seule et même personne. Nous allons être justement ramenés du côté de l'Autriche par un incident imprévu qui formera le dernier épisode de ce petit historique.

IX.

Il y a en archéologie de singuliers hasards et des rencontres vraiment curieuses.

Sept ans après que j'étais arrivé à établir la fausseté du scarabée phénicien du Louvre, il me tombait entre les mains, de la façon la plus inattendue, un monument qui présente avec lui d'étroites affinités.

Au mois de mai 1883, mon ami, M. E. Senart, me soumit l'empreinte d'une pierre fine montée en bijou, sur laquelle étaient gravés des caractères inconnus dont on désirait avoir l'explication. J'y jetai un coup d'œil et je n'y distinguai d'abord, au milieu d'arabesques, que quelques signes bizarres, ayant l'aspect de lettres de fantaisie dont il n'y avait rien à tirer.

Un examen plus approfondi ne tarda pas à me faire revenir sur cette première impression.

Quel ne fut pas mon étonnement quand je finis par reconnaître dans cette légende énigmatique la reproduction de la légende gravée sur les scarabées

du British Museum et du Louvre! Naturellement ma curiosité fut piquée au vif par cette constatation invraisemblable.

Ce bijou devenait un élément essentiel du problème qui m'avait occupé depuis si longtemps.

Je demandai aussitôt à M. Senart, qui s'empressa de me les fournir, les renseignements qu'il était possible de se procurer sur l'origine de cet objet.

Ils se réduisent malheureusement à peu de chose.

Le bijou dans lequel est monté la gemme en question est un bracelet d'or. C'est un bijou de famille appartenant actuellement à Mlle ***, qui a bien voulu, sur la demande de M. Senart, le mettre à ma disposition et m'autoriser à le publier.

J'en donne, ci-dessous, un dessin partiel reproduisant exactement la pierre, à la grandeur de l'original.



La pierre est une cornaline rouge, taillée en octogone allongé, plate, avec les bords rabattus en biseau.

Dans une sorte de cartouche central, entouré de traits imitant les caractères arabes, mais qui sont, je crois, de simples arabesques, est gravée la légende proprement dite. Elle se compose de huit caractères.

Il suffit de la comparer signe à signe avec celle de nos scarabées pour voir qu'elle lui est identique.

Seulement les caractères sont raides, étroits, beaucoup plus allongés, comme étirés.

De plus, ils offrent quelques anomalies. Ainsi, le *lamed* a perdu son crochet, et est réduit à une simple barre verticale; le *phé* a sa tête complètement bouclée et prend tout à fait en cet état la forme du *rech* qui le suit, etc.... L'*aleph* hors de ligne, de l'inscription originale, n'a pas été reproduit, comme on devait bien s'y attendre.

En examinant minutieusement le bracelet, je remarquai, derrière la monture de la pierre, une courte inscription en allemand, gravée sur l'or même, en caractères très fins et très petits :

12ter *März* $\overline{838}$ *12 3/4 m.*

C'est évidemment une date : *12 mars 1838*, 12 3/4^{m}; probablement d'après ce qui m'a été dit, la date et l'heure d'un événement de famille concernant une des personnes à qui le bracelet a appartenu. La première propriétaire était membre d'une grande famille magyare qui porte un nom illustre. L'on ignore à quel moment ce bijou est entré dans la famille. Selon une information qu'il est impossible de préciser, il aurait été donné autrefois par un pacha turc.

L'on peut au moins retenir de cette indication que la pierre existait déjà en 1838.

Qu'est-ce qui a pu guider le lapicide dans le choix de cette épigraphe?

Je ne serais pas surpris qu'il l'ait empruntée soit au volume des *Mines de l'Orient* cité précédemment, volume qui a été imprimé à Vienne en 1809, soit à l'ouvrage de Kopp, paru vingt ans plus tard. Les anomalies caractéristiques des lettres de la légende se retrouvent dans les fac-similés des *Mines de l'Orient* et de la *Palæographia critica*. Il est vrai de dire que ces deux fac-similés dérivent eux-mêmes de celui de Tassie.

Nous nous trouvons donc encore ramenés par ces faits vers la région où nous avions été conduits, par d'autres considérations, à chercher l'origine du scarabée faux du Louvre, et vers l'époque où ce scarabée a dû y être introduit.

Reste maintenant à expliquer comment il se fait que ce soit précisément le scarabée du British Museum, c'est-à-dire d'un monument déjà utilisé pour une supercherie par un lapicide peu scrupuleux, qui ait servi de modèle pour une reproduction peut-être innocente cette fois.

Est-ce là une pure coïncidence? Ne serait-ce pas le même lapicide qui aurait exécuté les deux reproductions, l'une partielle, l'autre intégrale, de ce monument depuis longtemps célèbre dans le monde des antiquaires, et aussi la fausse intaille du Musée de Vienne?

Je dois cependant faire remarquer que la légende de la cornaline, malgré la déformation systématique

qu'elle a subie par l'allongement exagéré des caractères, est incomparablement plus correcte et plus voisine de la légende originale que celle du scarabée faux du Louvre. De plus elle est gravée, non pas à l'endroit, comme sur celui-ci, mais à l'envers, c'est-à-dire de manière à fournir des empreintes dans le sens normal.

En tout cas, si je ne puis élucider ce dernier point, du reste secondaire, je crois avoir réussi à démontrer que le scarabée du Louvre est un monument absolument apocryphe et qui doit être banni de nos collections, au milieu desquelles il a trop longtemps fait tache.

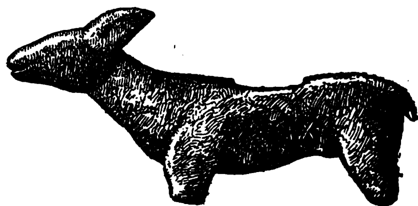
II.

UN MONUMENT PHÉNICIEN APOCRYPHE

DU BRITISH MUSEUM.

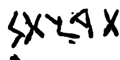
Au mois de janvier 1884, en examinant les objets exposés dans les salles orientales du British Museum, je remarquai, dans la vitrine 103, un petit monument phénicien récemment entré dans les collections, et que je n'hésite pas à inscrire dans le catalogue déjà si riche des antiquités fausses, ou falsifiées, de la Syrie. Il porte les numéros d'immatriculation 6-27-83-2.

Voici la reproduction de ce monument d'après un moulage que le Dr S. Birch a bien voulu en faire exécuter à ma demande.



C'est une figurine de bronze mesurant o^{m},063 de long, et représentant un quadrupède indéterminé, peut-être une biche. Les quatre membres inférieurs manquent, mais le reste du corps est intact. L'animal est traversé de part en part, du dos au ventre, par un trou indiquant qu'il devait être fixé par une tige ou une hampe sur un autre objet.

La figurine est parfaitement authentique. Mais ce qui ne l'est pas c'est une inscription phénicienne de cinq caractères qu'il porte gravée sur le flanc gauche et qui semble devoir se lire *Taryaton*, ou, mieux, *Gadyaton*.



Gadyaton, littéralement « celui que Gad a donné », est un nom propre qui a une bonne physionomie sémitique et offre des répondants suffisants dans l'onomastique phénicienne. La première lettre, le *guimel*, a ici l'apparence d'un *tau* à barres croisées qui rappelle la forme du *guimel* sur une gemme publiée autrefois par M. de Vogüé[1]. Les lettres ont une raideur et une sécheresse qui trahissent une main moderne. Le burin a exfolié par places la pellicule d'oxyde antique et, malgré la précaution qu'on a eue de recouvrir le creux des traits avec une patine artificielle, l'on voit, çà et là, sur le bord des traits, des points brillants du métal mis à vif.

Il n'est pas douteux pour moi que l'épigraphe phénicienne a été ajoutée après coup par un faussaire désireux de donner à la figurine une plus-value commerciale.

Et, de fait, il y a réussi. Ce petit bronze, dans son état normal, aurait été bien payé avec une dizaine de francs. Orné d'une inscription phénicienne il va-

[1] *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 134, pl. VII, n° 36 : *Gadyah.*

lait largement la somme de cent francs moyennant laquelle il a été acquis.

La fraude a dû être exécutée en Orient même.

Le bronze a été rapporté de Syrie par M. Greville Chester qui l'a cédé au British Museum. La provenance indiquée est Tortose. Il serait intéressant de savoir de qui M. Greville Chester le tenait.

Cette indication mettrait peut-être sur la piste du faussaire.

III.

LE TAUREAU AILÉ DU ROI PHÉNICIEN YEHAUMELEK.

J'ai eu plusieurs fois l'occasion de constater, à propos des fraudes archéologiques de Palestine, que les faussaires syriens puisaient volontiers les éléments de leurs contrefaçons dans des trouvailles récentes, et que leurs produits, souvent marqués au coin de l'actualité, visaient des monuments originaux nouvellement signalés à l'attention des savants.

En voici un exemple inédit et pris sur un terrain autre que celui de la Palestine, mais voisin.

Je reçus, il y a quelques années, de M. Mordtmann, de Constantinople, une petite figurine de terre cuite, très joliment modelée et conservant encore des traces de dorure.



Elle représente un bœuf ou un taureau ailé, à moitié agenouillé. La figurine est creuse et façonnée

en forme de lampe antique. Au milieu du dos est un grand trou destiné à recevoir l'huile. Au sommet de la tête un plus petit trou, celui qui donne passage à la mèche, est disposé de telle sorte que la flamme brille entre les deux cornes, ce qui doit être d'un bel effet. La queue recourbée de l'animal sert d'anse pour tenir la lampe.

Le tout n'a pas trop mauvaise tournure.

Jusque-là, cependant, rien de bien extraordinaire.

Mais voici qui devient plus intéressant. Cette petite idole, qui semble à la fois une réminiscence du veau d'or et de l'animal symbolique de saint Luc, porte sur la cuisse droite et sur la cuisse gauche une double inscription phénicienne tracée dans l'argile avant la cuisson.

L'inscription phénicienne commence sur le flanc droit et se continue sur le flanc gauche. Elle se lit assez facilement.

יחומלך בן ירפל

Yehaumelek, fils de Yirpel.

La figurine est parfaitement fausse; je puis le démontrer sans peine.

Le modeleur moderne a tout simplement copié le nom de *Yehaumelek*, roi de Byblos, dont la stèle découverte à Djebaïl, et récemment publiée par M. de Vogüé, avait fait quelque bruit en Syrie.

Le 𐤄 de *Yehaumelek* se retrouve sans peine, bien que le faussaire en ait dissocié les deux éléments constitutifs, de façon à en faire | et ∃.

Sur la stèle originale [1], assez fruste en cet endroit, le nom du père, ou plutôt du grand-père (*ben-ben*) du roi est très difficile à déchiffrer.

Le faussaire, embarrassé, comme l'ont été eux-mêmes les savants, l'a transcrit d'une façon fantaisiste, en se laissant influencer peut-être par l'existence du nom de lieu biblique ירפאל *Yirpeel.*

En outre, il n'a pas vu que le patronymique se composait de cinq lettres et non de quatre, et qu'il se terminait certainement par l'élément מלך *melek* [2].

Il n'a pris que les quatre premières lettres du groupe ··מלך et a négligé le *kaph* final, en interprétant les deux premières lettres frustes comme un *yod* et un *rech*, et le מ comme un *phé :*

Leçon de la stèle originale : 𐤊 𐤋 𐤌 𐤃[3] 𐤀[4]

Interprétation du faussaire : 𐤋 𐤐 𐤓 𐤉

Je n'ai jamais pu déterminer de quelle officine sortait au juste ce petit monument, dont l'exécution trahit une main beaucoup plus habile que celle qui a travaillé les poteries moabites.

[1] Voir la reproduction donnée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum,* 1re partie, n° 1.

[2] L'on pense généralement qu'il doit se lire *Adommelek.*

[3] Paraît être un 𐤕 sur l'original.

[4] Paraît être un 𐤓 ou un 𐤃 sur l'original. Le faussaire y a bien vu également un 𐤓.

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

PAR M. H. SAUVAIRE.

DEUXIÈME PARTIE. — POIDS.

AVANT-PROPOS.

Une simple énumération des poids arabes, sans indication des valeurs qu'ils représentent dans notre système métrique, n'offrirait certainement aucun intérêt. Il nous faut donc tout d'abord chercher à évaluer les principaux poids *légaux*, qui ont servi, sauf en ce qui regarde leurs subdivisions, à former tous les autres. Ces deux poids sont le *derham* et le *metqâl*. Nous savons qu'ils sont entre eux :: 7 : 10. Il suffira par conséquent de déterminer la valeur du premier.

Pendant l'expédition française d'Égypte, une Commission, réunie à la Monnaie du Caire, avait trouvé pour le derham le poids de 3 gr. 0884. Plus tard, en 1845, une Commission égyptienne, organisée par ordre de Méhemet Ali, reconnut qu'il pesait 3 gr. 0898. « La Commission égyptienne, dit le savant astronome Mahmoud Pacha[1] (actuellement ministre), étant très compétente, et ayant eu à sa disposition plus de documents et de meilleures balances, nous ne pouvons pas

[1] *Le système métrique actuel d'Égypte*, Copenhague, 1872.

hésiter à admettre 3 gr. 0898 pour le poids définitif du derham. » C'est aussi le chiffre que j'ai adopté[1].

La valeur du derham une fois fixée, la proportion 7 : 10 :: 3,0898 : x nous donne pour le poids du metqâl *légal* 4 gr. 414.

Tels sont le derham et le metqâl dont il est question dans les ouvrages de jurisprudence musulmane des trois rites orthodoxes : hanafîte, châfé'îte, hanbalîte[2]. Je n'ose ajouter « et mâlékite », parce que les partisans de Mâlek avaient peut-être adopté pour ces poids d'autres valeurs que nous allons examiner. Le fait paraît hors de doute quant aux Almohades. Leur metqâl pesait 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$. Don V. Vazquez Queipo, dans son savant ouvrage *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, lui reconnaît 4 gr. 729 et ajoute que ce metqâl existe encore en Algérie; il en est probablement de même dans les États Barbaresques. L'éminent métrologue espagnol, qui ignorait l'existence d'un autre metqâl légal de 4 gr. 414, devait négliger le reste de la fraction. Elle est néanmoins certaine *mathématiquement*, telle que je la présente, puisqu'elle nous est fournie par le rapport :: 14 : 15. Ce même rapport existe entre le derham légal de 3 gr. 0898 et celui en corrélation avec le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$. Les médecins lui ont donné le nom de *darakhmy* (dans lequel on ne saurait méconnaître le mot grec δραχμή) et aussi celui de metqâl; quelques auteurs lui conservent même son nom de derham. Sous quelque appellation qu'il soit désigné, il ressort à 3 gr. 3105. C'est à cette *darakhmy* que se rapporte

[1] Il diffère cependant du poids attribué au *peso* ou derham par Bartholomeo di Pasi dans sa *Tarifa de pesi e mesure*, Venetia, 1521. D'après les valeurs que le métrologue vénitien donne aux ratls de Damas, du Caire, d'Alep, etc., en les comparant aux livres de Venise, Florence, Gênes, etc., le derham atteindrait à peine 3 grammes en moyenne. — Mahmoud Pacha démontre, dans un paragraphe spécial, que le derham n'a subi aucune altération en Égypte, au moins depuis le ve siècle de l'hégire jusqu'à présent.

[2] Le ratl *légal* ou de Baghdâd se compose de 128 $\frac{4}{7}$ derhams ou 90 metqâls et de 130 derhams ou 91 metqâls, suivant qu'on adopte l'évaluation d'En-Nawawy ou celle d'Er-Râfé'y.

le ratl *roûmy*[1] ou de l'Asie Mineure, composé de 12 onces de 8 *darakhmy*, et c'est celle-là même qui me paraît servir à la composition des poids et des mesures mentionnés dans l'Appendice aux Œuvres de Galien.

Nous nous trouvons donc en présence de deux systèmes légaux de poids, ayant pour base, l'un, le derham de 3 gr. 0898 et corollairement le metqâl de 4 gr. 414; l'autre, la drachme de 3 gr. 3105 en corrélation avec le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$. Il n'est pas toujours facile de distinguer auquel de ces deux systèmes se réfèrent les auteurs musulmans.

Il existe encore d'autres metqâls; mais ils ne sont pas considérés comme légaux (*char'y*); tel est celui de Mesr, égal à 4 gr. 6347[2].

Les noms des poids et des mesures arabes sont en grande partie empruntés à la langue grecque, en usage dans l'empire byzantin lors de l'invasion musulmane. Ceux qui ont eu l'Arabie pour berceau, tels que le *nachch* et la *nawâh*, le *makkoûk*, le *qafîz* et le *djarîb*, par exemple, sont facilement reconnaissables.

Ce qu'il est parfois difficile de reconnaître, c'est si l'on a affaire à un poids ou à une mesure de capacité. Celle-ci, en effet, n'est représentée chez les Arabes, comme chez les Romains, que par son poids d'huile ou de vin.

J'appellerai aussi l'attention du lecteur sur l'extrême confusion causée par l'emploi d'un même terme pour désigner des valeurs différentes. Ainsi nous avons des *habbah*, des

[1] C'est la livre romaine de 317 gr. 808 ou de 96 drachmes. Une demi-livre trouvée à Beyrout (Voir *Catalogue général* de M. Chabouillet, n° 3190) pèse 157 grammes 51 centigrammes; la livre à laquelle elle correspondait pesait donc 315 gr. 02. Une livre romaine byzantine conservée au *British Museum* pèse 4995 grains anglais, soit 323 gr. 676. Mon savant ami M. L. Blancard a prouvé, dans un récent travail intitulé : *Sur les notations pondérales d'Avignon et de Bernay et la livre romaine*, que celle-ci n'était pas uniforme dans les provinces, et qu'elle y était généralement plus faible que la livre étalon de la région centrale, qui s'était elle-même affaiblie avec le temps.

[2] Ce chiffre n'est inférieur que de 0 gr. 01 à celui donné au metqâl du Caire par Ant. Rossetti (*Ragguaglio Universale dei pesi*).

qîrâts, des *dâneq*, etc., de différents poids. Les mots *derham* et *metqâl*, tout en désignant des poids, s'appliquent également à la monnaie d'argent ou d'or, à tel point que souvent on ne peut reconnaître s'il s'agit de celle-ci ou de ceux-là. J'ai donc dû pour certains termes renvoyer à la première partie de mes *Matériaux* (Monnaies) afin d'éviter des répétitions. Cette confusion, à laquelle les auteurs musulmans n'ont pas échappé, a été pour nos plus savants métrologues une source d'erreurs. Puissent les citations qui vont suivre jeter quelque lumière sur un sujet si obscur !

H. S.

Robernier, par Montfort (Var), janvier 1884.

Les poids sont rangés dans l'ordre de l'alphabet arabe et forment chacun un paragraphe spécial.

Il faut savoir que les poids dont on faisait usage au temps du Prophète étaient au nombre de dix : le *derham*, le *dînâr*, le *metqâl*, le *dâneq*, le *qîrât*, l'*oqiyah*, le *nachch*, la *nawâh*, le *ratl* et le *qentâr* (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 6-7[1]; S. de Sacy, traduction de l'arabe[2], p. 19-20.)

Le poids (*wazn*) est celui des habitants de la Mekke. *Ebn ʿOmar*[3].

Ce *hadît* ne concerne que les poids... visés par les décisions légales relatives au droit divin et non ceux dont on se sert dans les ventes et les affaires ordinaires de la vie.

[1] *Takieddin Al-Makrizi tractatus de legalibus Arabum ponderibus et mensuris ex codice Academiæ Lugduno-Batavæ*, etc., edidit Olaus Gerardus Tychsen. Rostochii MDCCC.

[2] *Traité des poids et mesures légales des musulmans*, traduit de l'arabe de Makrizi par A. I. Silvestre de Sacy, Paris, an VII.

[3] Mort en l'année 73 de l'hégire.

En disant : *le poids est le poids de la Mekke*, le Prophète a entendu spécialement le poids servant à peser l'or et l'argent, à l'exclusion de tous les autres poids; et cela signifie que le poids auquel se rattachent les droits de la *zakâh* (dîme aumônière) payable sur le numéraire est celui des habitants de la Mekke (Maqr., *Poids et mes.*, p. 2-3; S. de Sacy, traduction, p. 11 et 14). Voir aussi la même traduction de S. de Sacy, p. 16-19.

ابولوس *oboûloûs*, obole, en grec *ὀβολος*.

Se rencontre fréquemment avec l'orthographe vicieuse de اثولوس, ابولوس, ابولس, اوبولوا et ابلو.

Obolus habet siliquas 3. (Appendice aux Œuvres de Galien [1], IV, p. 275.)

Obolas siliquis tribus appenditur (Saint-Isidore [2]).

Oûboûloû (sic), 1 ½ dâneq. — Une *ouboûloû* est égale à 3 qîrâts (de 4 grains d'orge chacun). (Yohanna ebn Sérâfioûn [3], dans le *Canon* d'Avicenne [4].)

Oboûloûs. — (On lit dans) une copie *oboûlos*. — C'est, dit-on, un dâneq et demi et, suivant quelques-

[1] Œuvres de Galien, édition de Venise, 1550, t. IV, *Galeno falso ascriptus liber de ponderibus et mensuris*, etc.

[2] *Patrologiæ tomus LXXXII. Sancti Isidori Hispalensis tomi tertius et quartus. Caput XXV. De ponderibus.*

[3] Sur Yohanna ebn Sérâfioûn ou Jean fils de Sérapion, qui vécut jusque vers la seconde moitié du IXe siècle de l'ère chrétienne, voir Dr Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. I, p. 113-117. «Son *Keunnâch* ou Pandectes (auquel la citation est empruntée) n'est autre que ce que nous possédons en traduction sous le nom de Sérapion et avec le titre de *Practica* ou *Breviarium*.»

[4] Avicenne (Abou 'Aly el Hosayn ebn 'Abd allah ebn Sînâ), origi-

uns, un sixième de metqâl, ce qui fait 3 qîrâts[1]. D'autres disent que l'obole pèse 4 qîrâts[2] et d'autres, 10 habbah[3]. (Ez-Zahrâwy[4].)

L'obole (*otoûloûs*) est de 3 qîrâts. (Djirdjis ebn el-*hakîm* Yohanna el Motanayyeh[5], dans Escurial n° 844.) — L'obole égale 3 qîrâts. (El ʿAntary[6], *Kétâb aqrâbâdîn*, dans Escurial n° 844.)

L'obole (*oyloû*, sic) est égale à 3 qîrâts[7]. (*Madjmoûʿah fî 'l hésâb*[8].)

naire de la Perse, né à Afchana, près de Bokhâra. Il naquit en 370 (980 de J. C.) et mourut en 428 (1037 de J.-C.) à Hamadân. Cf. Ebn Khallikân, trad. De Slane, p. 440 et suiv., et Dr Leclerc, *loc. laud.*, I, p. 466.

[1] Le metqâl ou *darakhmy* contient en effet 18 qîrâts de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

[2] Le qîrât est dans ce cas considéré comme $\frac{1}{24}$ du metqâl-darakhmy et égale 0 gr. 1379375 (au lieu de 0 gr. 1859 $\frac{1}{6}$).

[3] On sait que le metqâl se divise aussi en 60 *habbah;* les 10 *habbah* en représentent donc le $\frac{1}{6}$, comme les 4 qîrâts.

[4] Abou'l Qâsem Khalaf ebn 'Abbâs Ez-Zahrâwy (d'Ez-Zahrâ) mourut très probablement en l'année 404 de l'hégire (1013 de J.-C.). On peut consulter sur ce célèbre médecin le Dr Leclerc, *loc. laud.*, I, p. 437 et suiv. Le chapitre qu'Ez-Zahrâwy a consacré aux poids et mesures se lit dans un volume des *Simples* d'Ebn el Baytar, coté Gg 57 à la Bibliothèque nationale de Madrid. On le trouve aussi dans le n° 92 de la Bodléienne.

[5] Le Dr Leclerc ne fait mention ni de l'un ni de l'autre de ces médecins.

[6] On peut voir sur El 'Antary (Abou'l Moayyad Mohammad ebn es-Sâïr? El Djazary (de la Mésopotamie), médecin savant et bon praticien, qui vivait au XIIe siècle de notre ère, la notice que lui a consacrée le Dr Leclerc, *loc. laud.*, t. II, p. 32. Hâdji Khalîfah ne fait mention ni de lui ni de sa Pharmacopée.

[7] Ce qîrât étant, comme on le verra *sub verbo*, égal à 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$, il en résulte pour l'obole une valeur de 0 gr. 55175. Les 6 oboles composent la *darakhmy* ou 3 gr. 3105.

[8] Ce manuscrit sans nom d'auteur a été rapporté d'Afrique par

IMPRIMERIE NATIONALE.

ابينة *abînah.*

L'*abînah*[1] est la quantité qui peut être saisie avec l'index et le pouce (pincée). (Ez-Zahrâwy.)

أرزة *areuzzah*, grain de riz.

Cf. 1re partie (*Monnaies*), p. 108 du tirage à part.

La *habbah* (du dînâr) égale quatre *areuzzah*[2]. — L'*areuzzah* est égale à deux (*sic*) grains de moutarde nouvellement cueillis[3]. (El Khawwâm[4], *Er-Résâlah ech-chamsiyah fî 'l qawâ'ed el hésâbiyah*, Bibl. nat., *ms. ar.*, n° 1133, A. f., fol. 25 r°.)

اساريون *Asârioûn*, en grec Ἀσσάριον.

Assarium id est As, habet drachmas 2. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Ex libris Cleop.*, *De pond. et mens.*, IV, 276.) — As habet drachmas 2. (D°., *Aliter de eisdem*, IV, 276.)

M. le Dr Leclerc, qui m'en a très obligeamment communiqué les extraits dont je fais usage.

[1] On lit ابنية dans le ms. de la Bodléienne.

[2] L'areuzzah est égale par conséquent à o gr. 01839 $\frac{1}{6}$.

[3] La *Madjmoû'ah fî 'l hésâb* fait aussi l'areuzzah égale à 2 grains de moutarde sauvage. L'areuzzah étant le $\frac{1}{240}$ du metqâl de 4 gr. 414 = o gr. 01839 $\frac{1}{6}$. Si l'on admettait qu'elle fût le double du grain de moutarde, celui-ci devrait peser o gr. 09919 $\frac{7}{12}$, poids 12 $\frac{1}{2}$ fois plus grand que celui de o gr. 0007356 $\frac{2}{3}$, qui lui est attribué par Ed-Dahaby. D'après cet auteur il faut 6,000 grains de moutarde pour faire le poids du metqâl. Nous devrions donc lire *25* au lieu de 2.

[4] Son nom entier est 'Abd Allah ibn Mohammad el Khawwâm. J'ignore à quelle époque il vivait.

Asârioûn. C'est un metqâl, de même que la *darakhmy* et aussi l'*olîqy*[1]. (Ez-Zahrâwy.)

استار *estâr,* du grec σΊατήρ, statère.

Stater pendit drachmas 4. Appellantque ipsum Tetradrachmon. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Ex libris Cleopatræ, de mundiciis. De ponderibus et mensuris.*) — Stater pendit drachmas 4. Vocant autem et ipsum Tetradrachmon. (D°, *Aliter de eisdem.*)

Stater autem medietas unciæ[2] est, appendens aureos tres[3]. (Saint-Isidore, *De ponderibus.*)

L'estâr est égal à six derhams et deux dâneqs, ce qui fait quatre metqâls. (Jean, fils de Sérapion, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Estâr — une copie porte *estârah.* — C'est (le poids de) six derhams et deux dâneqs ou, dit-on, (de) quatre metqâls, ou, dit-on encore, (de) six derhams et deux tiers de derham, ou, suivant quelques-uns, (de) quatre metqâls et demi; d'après d'autres (il est de) quatre derhams *kayl* et, suivant d'autres encore, (de) six derhams *kayl* et deux cinquièmes de derham. Mais ce sur quoi les plus habiles et les plus savants médecins sont tombés d'accord, et ce que l'auteur regarde comme certain, c'est que l'estâr pèse quatre metqâls[4]. (Ez-Zahrâwy.)

[1] Le poids de l'*asârioûn* est donc de 3 gr. 3105. On remarquera qu'il n'est que la moitié de l'*assarium.*

[2] Saint-Isidore dit plus loin que l'once est composée de 8 drachmes.

[3] Il est à remarquer que 4 darakhmy de 3,3105 égalent 3 metqâls-dinârs de 4,414.

[4] Dans le chapitre qu'il a consacré aux poids et mesures, Ez-

Quarante *estâr* font un *manâ*. (*Kétâb el hâwy* [1], fol. 17 v°.)

Les différentes espèces de fils (*ghozoûl*) se vendent à l'*estâr*, comme l'*ebrisam* (la soie). (*Kétâb el hawy*, fol. 18 v°.)

L'*estâr*, six derhams et deux dâneqs. (Escurial 844 [2], Djirdjis fils du *hakîm* Yohanna el Motanayyeh.) — L'*estâr*, six derhams et deux dâneqs. (D°, El ʿAntary.)

Estâr. Son poids est de quatre metqâls et demi [3] et, a-t-il été dit, de quatre metqâls. C'est là ce qui a été adopté après divergence. (*Menhâdj ed-deukkân*, ch. XXII [4].)

Zahrâwy entend presque toujours par metqâl la *darakhmy* ou drachme. On voit que son évaluation du statère est conforme à celle de Cléopâtre et de Saint-Isidore. La *darakhmy* pesant, d'après mes calculs (Cf. Eliyâ), 3 gr. 3105, on a pour cet estâr 13 gr. 242.

[1] Ce manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale sous le n° 1106, a. f. — L'auteur me paraît avoir écrit son livre vers la fin du vᵉ ou au commencement du viᵉ siècle de l'hégire.

[2] Dans sa *Bibl. arabico-hispana*, Casiri donne à ce manuscrit le n° 839 et il le désigne *sans nom d'auteur*. Ce traité sur les poids et mesures, d'une belle écriture musulmane de l'époque des Mamlouks, contient, si je ne me trompe, deux extraits : l'un de Djirdjis, fils du médecin Yohanna el Motanayyeh, médecin lui-même sans doute, mais aussi inconnu que son père, et l'autre d'El ʿAntary et emprunté au *Kétâb aqrâbâdîn* (Pharmacopée) de ce médecin. Cf. notes 5 et 6 p. 373.

[3] Var. « quatre metqâls et un tiers ».

[4] Je suis redevable d'une copie du chapitre XXII du *Menhâdj ed-deukkân* à l'extrême obligeance de M. W. Pertsch, le savant bibliothécaire en chef de la bibliothèque grand-ducale de Gotha, où le manuscrit existe en trois exemplaires sous les nᵒˢ 2005, 2006 et 2007. M. le Dʳ Leclerc a eu aussi la bonté de collationner cette copie sur le manuscrit de Paris. L'auteur, auquel notre savant compatriote

L'*estâr* équivaut à six derhams et demi et à quatre metqâls et demi [1]. (Commentaire du *Dorar el béhâr* [2], dans le *Reudd el mohtâr* [3], II, p. 76.)

L'*estâr* est égal à quatre metqâls et demi [4]. (*Tâdj* [5] d'El Djawhary, dans Ebn el Djyâb [6], Escurial 929, ancien 925 de Casiri.)

a consacré une notice dans son *Histoire de la médecine arabe* (t. II, p. 215 et suiv.), est désigné sous le nom d'Abou'l manâ ebn Nasr ebn Haffâd, vulgairement Ebn el 'Attâr, l'israélite, de la famille d'Aaron. Hâdji Khalîfah l'appelle (t. VI, p. 202) Abou'l Mounîry ebn Abî Nasr ebn Haffâd et dit qu'il était connu sous le nom d'*El Kôhen* el 'Attâr (il prenait sans doute le nom de *Kôhen* à cause de sa descendance d'Aaron). Ebn el 'Attâr composa le *Menhâdj ed-deukkân* au Caire, pour lui et pour son fils, en l'année 658 de l'hégire (Com. 18 décembre 1259).

[1] Nous n'avons plus ici l'évaluation de l'*estâr* des médecins, mais celle de l'*estâr* des jurisconsultes. Celui qui se compose de 6 $\frac{1}{2}$ derhams (de 3,0898 = 20 gr. 0837) entre vingt fois dans le ratl de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams (= 401 gr. 674) et l'estâr de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4 gr. 414 = 19 gr. 863) est compris vingt fois dans le ratl dé Baghdâd de 90 metqâls ou 128 $\frac{4}{7}$ derhams (= 397 gr. 26). On verra que dans tous les ouvrages de jurisprudence musulmane il n'est question que de l'une ou de l'autre de ces deux évaluations, c'est-à-dire de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls ou de 6 $\frac{1}{2}$ derhams.

[2] Le *Dorar el béhâr* a pour auteur Chams ed-dîn Abou 'Abd Allah Mohammad ebn Yousef ebn Elyâs el Qonawy ed-Demechqy, qui mourut en 788 (1386 de J.-C.).

[3] Sur le *Reudd el mohtâr* et son auteur, voir 1re partie (Monnaies), p. 45 du tirage à part.

[4] Cf. note 1 ci-dessus.

[5] Hâdji Khalîfah ne fait pas mention de cet ouvrage. — Le grand dictionnaire composé par El Djawhary el Farâby, qui mourut à Naysâboûr en 393 (1003 de J.-C.), porte le titre de *Séhâh*.

[6] Abou Tâher Mohammad ebn 'Abd el 'Azîz ebn Yousef el Morâdy, connu sous le nom d'Ebn el Djyâb, vivait, d'après Casiri, dans le VIe siècle de l'hégire. L'auteur faisant mention de l'année 680 et, à propos de la mosquée de Cordoue, qui fut prise par Ferdinand III

L'*estâr* égale sept derhams et demi[1]. Tel est le poids (qu'Avicenne lui donne) dans le *Canon*. D'après les lexicologues, il équivaut à six derhams et un tiers. (Commentaire de l'*Ardjoûzah*[2].)

Un *estâr* est égal en poids à quatre metqâls et demi (*Qâmoûs*[3]). — On nomme ainsi parmi les poids, (celui de) quatre metqâls et demi. On dit : « J'en ai un *estâr* », ce qui signifie un poids de quatre metqâls et demi. Le commentateur dit que, dans le principe, on donnait le nom d'*estâr* au quarantième du *mann*[4]. (*Oqîânos*[5].)

L'*estâr* est égal à six derhams et demi. Vingt *estâr* font un ratl de cent trente derhams[6]. (*Moultaqa*[7], p. 141 et 150.)

en 1236 (634-635 de l'hégire), émettant le souhait qu'elle soit rendue à l'islamisme, nous paraît avoir vécu dans le VIIe siècle de l'hégire, sous les Nasrides de Grenade. — Le titre de l'ouvrage d'Ebn el Djyâb est incomplet sur le manuscrit de l'Escurial. On peut y lire seulement : كتاب التقريب والت...لافادة المبتلى بصناعة الـ... .

[1] Peut être faut-il lire dans le texte « six derhams et demi ».

[2] Mohammad ebn Ismâ'îl écrivit son Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne en 788 (1386 de J. C.). Cf. Dr Leclerc, *loc. laud.*, II, p. 272, et sur l'*Ardjoûzah*, voir même ouvrage, I, p. 472 et suiv. Ce poème en vers du mètre *radjaz*, comme son nom l'indique, eut plusieurs commentateurs; Hâdji Khalîfah en fait mention, t. I, p. 246.

[3] Madjd ed-dîn Mohammad ebn Ya'qoûb el Fîroûzâbâdy ech-Chîrâzy, l'auteur du *Qâmoûs el mouhit wa qâboûs el wasît*, mourut en l'année 817 (1414 de J.-C.).

[4] Le *mann* étant le double du ratl, on voit qu'il s'agit ici de celui de Baghdâd de 180 metqâls.

[5] Le titre complet de ce commentaire en turc du *Qâmoûs* est *El Oqîanos el basît fî 'l Qâmoûs el mouhît*.

[6] C'est le ratl de Baghdâd de 91 metqâls (= 401 gr. 674). Voir note 1, p. 377.

[7] Cf. sur le *Moultaqa el abheur* par Ibrâhim el Halaby, qui termina

L'*estâr* égale quatre metqâls et demi. (El Djabarty[1]; Ed-Dahaby[2].)

Les habitants de l'Orient ont divisé aussi leur ratl en vingt *estâr;* chaque estâr est de quatre metqâls et demi de leurs metqâls[3]. (Ms. ar. de la bibl. de l'Université de Gênes, F. 1. 8[4].)

L'*estâr* est égal à quatre metqâls. — Sache ensuite que l'*estâr* est égal à quatre metqâls et demi, ce qui fait six derhams et trois septièmes de derham. — L'*estâr*, au poids de l'argent, équivaut à six derhams et trois septièmes et, au poids de l'or, à quatre metqâls et demi. Ce sur quoi sont d'accord les médecins qui ont conservé la tradition, c'est que l'*estâr* égale quatre metqâls. (*Madjmoû'ah fî 'l hésâb,* 3e section : Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.)

son ouvrage en l'année 923 (1517 de J.-C.), la 1re partie (Monnaies), p. 36 du tirage à part.

[1] Le cheikh Hasan el Djabarty a composé sur les balances un traité intulé : العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين; ce manuscrit arabe existe à la Bibliothèque nationale sous le n° 985, supplément. La *Royal asiatic Society* a publié en mai 1878 une traduction de la partie relative aux poids et mesures.

[2] Moustafa Ed-Dahaby Châfé'ite composait son traité sur les poids et mesures en l'année 1272 de l'hégire (1856). On peut en voir la traduction dans le *Journal of the Roy. As. Soc.*, vol. XIV, part. 2.

[3] Ce passage est la preuve que le metqâl de l'Orient différait du metqâl de l'Occident, c'est-à-dire de l'Afrique et de l'Espagne.

[4] Le manuscrit a pour auteur le qâdy Abou 'Abd Allah ebn Mo'âḍ, ainsi qu'a bien voulu me le faire savoir le savant professeur M. Amari, sénateur du royaume d'Italie; c'est à son extrême obligeance que je dois la communication d'un extrait de ce manuscrit dont l'auteur m'est inconnu.

Voir aussi sous *Oqiyah*, ci-après, et sous *Qest*, dans la 3e partie des *Matériaux*, Mesures de capacité.

اسواة *asouâh.*

L'*asouâh*[1] est égale à six qîrâts. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâʿîl.)

أقّة *oqqah*, pl. أقق *oqaq*, oque.

Le qentâr *mesry* contient 36 oques[2]; le qentâr *roûmy*, 44[3]. Le nombre des derhams de l'oque est invariablement de 400[4]. (El Djabarty.)

L'oque est égale à deux ratls et sept neuvièmes de ratl; d'où le qentâr se compose de 36 oques[5]. Toutefois il est de notoriété maintenant que l'oque égale deux ratls et trois quarts de ratl[6]. (Ed-Dahaby.)

أوقية *oqiyah*, once, en grec *οὐγγια*.

Uncia habet drachmas 8[7] quæ et Holcæ dicuntur.

[1] Peut-être faut-il lire النواة « la *nawâh* ».

[2] 36 × 400 = 14,400 derhams = 44 k. 493, 12.

[3] 44 × 400 = 17,600 derhams = 54 k. 380,48. C'est là le qentâr *istamboûly* (de Constantinople) et *roûmy* (grec). Celui du pays de Roûm ou Asie-Mineure, appelé aussi *roûmy*, est de 10,285 $\frac{5}{7}$ derhams = 31 k. 780,8.

[4] Soit 1 k. 235,92.

[5] 144 (ou le ratl mesry) × 2 $\frac{7}{9}$ = 400 derhams.

[6] L'oque ne serait plus ainsi que de 396 derhams, et elle aurait diminué de 1 p. 100. — A l'époque où écrivait le vénitien Bart. de Pasi, l'oque se composait, à Constantinople, de 400 derhams.

[7] Voir l'once du Roûm (Asie-Mineure), composée aussi de 8 darakhmy et égale à 26 gr. 484.

(Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Uncia apud Atticos continet drachmas 7, apud Italos drachmas 8. (D°, *De pond. et mens.*, IV, p. 276.) — Uncia habet drachmas 8. Scrupulos 24. Obolos 48. Lupinos 72. Siliquas 144. Æreos 384. Vocatur et alio nomine Tetrassaron Italicon, idest Quatrussis Italicus. (D°, Ex libris Cleop., *De pond. et mensuris*, IV, p. 276.) — Uncia habet drachmas 8. (D°, *Aliter de eisdem*, IV, p. 276.) — Uncia habet drachmas 8 (al. 7 $\frac{1}{2}$). (D°, *De mens. et pond. veterinariorum.*) — Uncia habet drachmas 8. Scrupulos 24. (D°, Diosc., *De pond.*, IV, p. 277.)

Uncia..... constat drachmis VIII, id est scripulis XXIV. (Saint-Isidore.)

L'once, du temps du Prophète, était du poids de 40 derhams. (El Balâdory[1]; 1re partie, p. 64.)

Onqoch est une seule *oqiyah;* chacune d'elles est égale à sept metqâls[2]. — *On* est la même chose que *oqiyah.* (Jean fils de Sérapion, *Keunnâch.*)

L'once (de Syrie, depuis Hems[3] jusqu'à El Djéfâr[4]) est de 40 et quelques à 50 (derhams). Chaque ratl

[1] L'auteur du *Livre des conquêtes* (édité par M. de Goeje) mourut entre les années 256 et 279 de l'hégire (871-893 de J.-C.).

[2] Faut-il croire que l'édition romaine du *Canon* d'Avicenne a omis les mots «et demi» après metqâls ou bien Jean, fils de Sérapion, avait-il sous les yeux un ouvrage grec donnant à l'once le poids de 7 drachmes «apud Atticos»? Comp. ci-dessus.

[3] L'ancienne Emèse, auj. Homs.

[4] Le Djéfâr est un canton sablonneux d'une étendue de sept journées de marche, entre la Palestine et l'Égypte. La première localité qu'on y rencontre en venant de la Syrie est Rafah, à une marche de Ghazzah.

(se compose de 12 onces. (El Moqaddasy[1], I, p. 240.)

L'once (du ratl) de la ville de Tunis est de 12 derhams[2]. (El Moqaddasy, I, p. 240.)

L'once est de quarante derhams *du poids de sept*, c'est-à-dire du poids de sept dînârs pesant dix derhams. (*Menhâdj*, Commentaire de la *Résâlah* d'Abou Mohammad ebn Abî Zayd[3], Bibl. de Madrid, Gg. 136[4].)

[1] Ce géographe achevait son ouvrage en l'année 375 de l'hégire (936 de J.-C.).

[2] Le ratl de Tunis aurait donc été à cette époque le même que celui de Mesr.

[3] Abou Mohammad 'Abd Allah ebn Abî Zayd, le Mâlékite, de Qayrawân, mort en l'année 389 de l'hégire (999 de J.-C.), est l'auteur d'un traité sur le droit musulman d'après le rite de Mâlek, célèbre sous le nom de *Résâlah ebn Abî Zayd*. Hâdji Khalîfah en fait mention, t. III, p. 358, et cite plusieurs commentaires de cet ouvrage. On en trouve une liste (t. VI de l'édition Flügel) dans le « Catalogue des livres principalement en usage dans les régions occidentales de l'Afrique » : elle donne les noms de vingt-quatre commentateurs, qui ont écrit 45 volumes sur cette *Résâlah*. Parmi les commentateurs figure l'imâm El Mandjoûr, dont l'ouvrage porte le le titre d'*El Menhâdj*. La Bibliothèque nationale de Madrid possède plusieurs manuscrits du *Menhâdj*. Gg. 135 porte cet en-tête : *Livre contenant le commentaire de la Résâlah de Mohammad* (sic) 'Abd Allah ebn Abî Zayd, de Qayrawân, appelé *El Menhâdj*, (c'est-à-dire) *Menhâdj ed-dâllah fî charh er-résâlah*. Gg. 35, 42 et 135 sont d'autres exemplaires et Gg. 46, d'une écriture maghrébine très soignée, avec tous les points-voyelles à l'encre rouge, m'a paru contenir le texte lui-même d'Ebn Abî Zayd. M. Aumer (*Cat. des mss. ar. de Munich*) donne, p. 67, l'année 385 comme celle de la mort d'Ebn Abî Zayd, et p. 120, l'année 389. Casiri dit qu'il mourut en 386.

[4] Gg. 135 ajoute : « Cela signifie que si tu prends ces 7 dînârs d'or et ensuite dix derhams de cet argent, puis que tu places ceux-ci dans un plateau et ceux-là dans l'autre plateau (d'une balance), l'un des plateaux ne penchera pas plus que l'autre. En voici l'explication :

Oqiyah. Elle pèse 11 derhams *kayl*[1], qui sont 8 metqâls de l'argent[2], et, en metqâls de l'or, sept metqâls et demi[3], car le metqâl est égal à un derham et demi *kayl*, ce qui fait deux derhams *dokhl* et trois habbah[4]. A la mesure, elle est égale à 9 metqâls[5]. (Ez-Zahrâwy.)

Les gens ont été unanimes à donner 12 onces au ratl; mais ils ont été en désaccord sur les valeurs des ratls et des onces et leurs poids.

L'once du ratl *roûmy* (de l'Asie Mineure) est de

Chacun de ces dînârs est (égal à) 72 grains (*habbah*) d'orge moyens et dans chacun de ces derhams il y a 50 grains et $\frac{2}{5}$ de grain d'orge moyens. Or le total des grains représentés par ces 7 dînârs est de 504 grains, et le total des grains contenus dans ces 10 derhams est également de 504 grains.»

[1] Ez-Zahrâwy est le seul, que nous sachions, à donner 11 derhams *kayl* à l'once. Peut-être faut-il voir là une erreur de copiste ou l'omission d'une fraction.

[2] Ces *metqâls de l'argent* pourraient être des *darakhmy*. 3,3105 × 8 = 26 gr. 484 ou l'once du Roûm; mais alors on n'aurait plus la parité avec les 7 $\frac{1}{2}$ metqâls de l'or.

[3] Les 7 $\frac{1}{2}$ metqâls de 4,414 = 33 gr. 105 représenteraient l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. A 1 $\frac{1}{2}$ derham *kayl* par metbâl, les 7 $\frac{1}{2}$ = 11 $\frac{1}{4}$ derhams *kayl*. Le derham *kayl* ressortirait à 2 gr. 942 $\frac{2}{3}$.

[4] Nous avons trouvé ailleurs pour le poids du derham *dokhl* (voir 1re partie) 2 gr. 207; mais nous ne savons que faire des trois *habbah*.

[5] Chez les Romains, la livre de mesure, *mensuralis*, se composait de 12 onces et 9 onces de mesure correspondaient à 7 $\frac{1}{2}$ onces pondérales (Cf. V. Queipo, *Syst. métr. des anc. peuples*, t. I, p. 508 et suiv.). Le passage d'Ez-Zahrâwy prouverait que l'once métrique se subdivisait elle-même en 12 metqâls ou drachmes et que 9 drachmes métriques correspondaient à 7 $\frac{1}{2}$ drachmes pondérales, c'est-à-dire de vin ou d'eau.

6 metqâls[1]. — L'once du ratl de Baghdâd est de 7 $\frac{1}{2}$ metqâls[2]. (Eliyâ, métropolitain de Nésibe[3], *Roy. As. Society*, juin 1877, p. 6 du tirage à part.)

El ʿAbbâs ayant été fait prisonnier à la bataille de Bedr (an II de l'hégire = 13 janvier 624 J.-C.), se racheta moyennant 100 onces (d'argent)[4] et paya pour la rançon de chacun de ses deux neveux et de son confédéré 40 onces. (Mawardy[5], éd. Enger, p. 77.)

A Melîlah (Maroc) l'once est égale à 15 derhams. (Quatremère, ms. ar., n° 580, dans les *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 543. — El Bekry[6], édition de Slane, texte arabe, p. 89.)

Fâs (Fez). Tous les comestibles tels que l'huile,

[1] 6 × 4 gr. 414 = 26 gr. 484. Comp. avec la note 7, p. 380.

[2] 7 $\frac{1}{2}$ × 4 gr. 414 = 33 gr. 105. C'est l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 397 gr. 26. On remarquera que cette once est égale à 10 *darakhmy*.

[3] Elias Bar-Sinœus, archevêque de Nésibe, mourut le 7 mai 1049 de J.-C. Sa *dissertation* sur les poids et mesures se trouve dans le ms. ar. n° 114, a. f. de la Bibliothèque nationale; mais il y manque quelques chapitres. Un manuscrit plus complet existe à la Bibliothèque grand'-ducale de Gotha.

[4] L'once de la Mekke étant de 40 derhams, les 100 onces représentaient 4,000 derhams = 12 k. 359,2 soit, à raison de 0 fr. 22 le gramme, 2,719 fr. 024.

[5] L'auteur de الاحكام السلطانية, châfé'ite, mourut en l'année 450 de l'hégire (1058-1059 de J.-C.).

[6] Abou ʿObayd el Bekry rédigeait en l'an 460 de l'hégire (1067-8) sa notice sur l'Afrique septentrionale. Il mourut dans le mois de chawwâl 487 (oct.-nov. 1094). Le manuscrit se trouve à la Bibliothèque de Paris sous le n° 580 a. f. et aussi à Londres et à l'Escurial. M. de Slane a placé en tête de son édition une étude complète sur El Bekry, sa famille et son époque.

le miel, le lait et les raisins secs se vendent dans cette ville à l'once. (El Bekry-de Slane, texte arabe, p. 117.)

La même personne (Abou-Merwân el bâdji), qui le tenait d'Abou Bakr ebn Zohr lui-même, m'a dit qu'il était excessivement musculeux et fort, au point qu'il pouvait courber un arc pesant 150 livres de Séville, de 16 onces chacune et chaque once de dix derhams [1]. (De Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, vol. I, Appendix, VIII, Biographie d'Abou Bekr ebn Zohr [2] d'après Ebn Abî Osaybéʿah.)

L'once du ratl *mesry* est de 12 derhams, soit de 576 habbah [3]. (*Guide du Kâteb* [4], fol. 79 r°.)

[1] Devons-nous entendre par derham celui des médecins ou darakhmy de 3,3105? Nous aurons alors pour les 10 derhams 33,105 et pour les 16 onces ou le ratl 529 gr. 68. Les 150 ratls représenteraient ainsi 79 kil. 452. — Si nous attribuons au derham la valeur de 3 gr. 0898, l'once pèsera 30 gr. 898, et le ratl de 16 onces, 494 gr. 368; ce qui donnera pour le poids des 150 livres 74 k. 155,2.

[2] Ebn Zohr, le célèbre Averroès, mourut à Maroc à l'âge de près de 90 ans, en l'année 596 de l'hégire (1200 de J.-C.). — Ebn Abî Osaybé'ah, qui nous a donné les biographies des médecins arabes, mourut en 668 (1269-1270 de J.-C.) à Sarkhad, agé de plus de 70 ans.

[3] $\frac{576}{12}$ = 48 *habbah* (grains) pour le derham. Or, comme nous savons qu'il pèse 3 gr. 0898, nous en déduisons pour la *habbah* 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$. L'once du ratl mesry sera de 37 gr. 0776. — Dans sa *Description de l'Égypte*, Maqrîzy nous apprend que de son temps le metqâl de Mesr pesait 24 qîrâts et chaque qîrât, 3 grains de blé (voir 1re partie, p. 46). En prenant pour le metqâl d'Égypte le poids tiré d'Ed-Dahaby = 4 gr. 6347, nous aurons pour ce qîrât 0 gr. 1931125 et pour la *habbah* ou grain de blé 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$, *comme ci-dessus*.

[4] Le *Guide du Kâteb* ou de l'écrivain du Ministère des finances,

L'once du ratl de Damas se compose de 50 derhams;

L'once du ratl d'Alep, de 40 derhams;

L'once du ratl *djarouy*[1], de 26 derhams;

L'once du ratl layty[2], de 16 $\frac{2}{3}$ derhams;

L'once du ratl 'Alây (d''Alâyah[3]), de 15 derhams;

L'once du ratl *harîry* (de la soie), de 10 derhams;

L'once du ratl *foûwy* (de Foûwah[4]), de 30 derhams;

L'once du ratl *moûmény*, de 14 derhams;

L'once du ratl mesry (de Mesr), de 12 derhams;

L'once du ratl de Qalyoûb[5], de Fayyoûm et *folfoly* (du poivre)[6], de 12 $\frac{1}{2}$ derhams;

ms. ar. de la Bibl. nationale, suppl. n° 1912, me paraît avoir été composé dans les dernières années du VIᵉ siècle de l'hégire. Voir ma traduction d'Eliyâ, p. 7 du tirage à part, note 10.

[1] *Gérouin* d'Abot de Bazinghem, *gervi* de Pegolotti, *zeroi* et *zerou* (avec la prononciation vénitienne) de De Pasi.

[2] Pegolotti l'appelle *levedi* et De Pasi, *laidin*.

[3] Sur 'Alâyâ, ville de l'Asie Mineure, fondée par le sultan Seldjouqîde 'Alâ ed-dîn sur le bord de la Méditerranée, voir Aboul' féda p. 380 et Ebn Batoutah, traduction Defrémery, II, p. 257. Ce voyageur nous dit que «c'est une grande ville située sur le rivage de la mer et habitée par des Turcomans. Des marchands de Mesr, d'Alexandrie et de la Syrie y descendent; elle est très abondante en bois que l'on transporte de cette place à Alexandrie et à Damiette, et de là dans tout le reste de l'Égypte». D'après Abou'l féda, Alâyâ est à deux journées au sud d'Antâlyâ (Satalie).

[4] Ville d'Égypte, dans l'intérieur, au nord de Damanhour et à l'est d'Alexandrie.

[5] Chef-lieu de la province de Qalyoubiyeh, au nord du Caire, de même que Fayyoûm est la capitale du Fayyoûm, au sud-ouest.

[6] Bien que le manuscrit porte *falafy*, je n'hésite pas à lire *folfoly*, d'accord avec El Djabarty.

L'once du ratl de Baghdâd, de $10\frac{1}{2}$ et $\frac{1}{3}$ ($=10\frac{5}{6}$) derhams[1];

L'once des ratls d'Osyoût, de Tahâ et de Tahtâ[2], de $83\frac{1}{3}$ derhams;

L'once du ratl *roûmy*, de 10 derhams;

L'once du ratl de Mahalleh[3], de $33\frac{1}{3}$ derhams;

L'once du ratl de Jérusalem, de $66\frac{2}{3}$ derhams[4];

L'once du ratl de Damiette, de $27\frac{1}{2}$ derhams. (*Guide du Kâteb*, fol. 129 r°.)

L'once est égale à $7\frac{1}{2}$ metqâls, ce qui fait 10 derhams et $\frac{5}{7}$[5]. (Djirdjis ebn el hakîm Yohanna el Motanayyeh.) — Sache que le ratl arabe se compose de 12 onces et l'once, de 10 derhams. C'est là le ratl de l'Irâq[6]. — L'once est de $10\frac{1}{2}$ derhams[7]. — L'once

[1] $3,0898 \times 10\frac{5}{6} = 33$ gr. $4728\frac{1}{3}$ ou l'once du ratl de Baghdâd de 130 derhams (= 401 gr. 674).

[2] Osyoût, Tahâ et Tahtâ, dans le Sa'îd ou Haute-Égypte. Le célèbre Es-Soyoûty est originaire d'Osyoût, qu'on écrit aussi Soyoût.

[3] El Mahalleh, surnommée *el kebyreh* (la grande) est une ville de la province de Gharbiyeh, entre le Nil oriental et le Nil occidental.

[4] En multipliant $66\frac{2}{3}$ par 12, on obtient 800 derhams, chiffre identique à celui que De Pasi attribue au ratl de *Zafo cioè Rama* (Jaffa, c'est-à-dire Ramleh). Jaffa est le port commercial de la Palestine.

[5] En effet $4,414 \times 7\frac{1}{2} = 3,0898 \times 10\frac{5}{7} = 33$ gr. 105. C'est l'once du ratl de Baghdâd de $128\frac{4}{7}$ derhams; mais l'auteur continue ainsi : « et le ratl, à 129 derhams », ce qui est une erreur évidente. L'auteur aura voulu donner un chiffre rond.

[6] Si « c'est là le ratl de l'Irâq », les derhams de l'auteur ne sont autres que des *darakhmy*, dont les $10 = 33$ gr. 105. Nous avons déjà vu que telle est l'once du ratl de Baghdâd de $128\frac{4}{7}$ derhams. Les expressions d'El 'Antary nous permettent de déduire l'identité du ratl *arabe* et de celui de l'Irâq.

[7] Cette once serait celle d'un ratl de 126 derhams que nous ne connaissons pas.

compte 24 *nawâh*[1]. (El ʿAntary, dans Escurial 844.)

Dans le *Kétâb el Djawâher*[2] (on lit): ʿAbd el Haqq[3], s'appuyant sur (l'autorité d') ʿAbd Allah ebn Ahmad ebn Hanbal[4], a dit : Il m'a été raconté que ce (traditionniste) ayant mesuré le *meudd* du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue! le trouva d'un ratl et un tiers de ratl. Moi-même, a-t-il ajouté, j'ai fait toutes les recherches possibles auprès de personnes dans le discernement desquelles j'avais une entière confiance, et toutes m'ont affirmé unanimement que le dînâr d'or à la Mekke était du poids de 82 *habbah* (grains) et $\frac{3}{10}$ de *habbah*, en grains d'orge pris au hasard (*motlaq*)[5]. Une fois cela établi d'une manière

[1] On verra *sub verbo* que la *nawâh* d'El ʿAntary = 1 gr. 1,035. L'once de 24 *nawâh* = par conséquent 26 gr. 484; c'est celle du ratl *roûmy* (de l'Asie Mineure).

[2] Hâdji Khalîfah fait (t. II, p. 642) cette mention : « *El djawâher eṯ-ṯaminah ʿala maḏhab ʿâlem el madînah* sur les principes dérivés du droit, par Abou Mohammad ʿAbd Allah ebn Nadjm ebn Châs, le Mâlékite, mort en 616. Il composa cet ouvrage dans le même ordre que le *Wadjîz* d'El Ghazzâly. Les Mâlékites l'étudient avec le plus grand soin à cause des nombreuses observations utiles qu'il renferme. » *El Djawâher* d'Ebn Châs est cité parmi les ouvrages de jurisprudence principalement en usage dans les contrées occidentales de l'Afrique; voir Hâdji Khal., t. VI, p. 652, n° 177. Il se trouve à la Bibl. de l'Escurial, cf. Casiri, I, p. 473, n° 1170.

[3] Il est fait mention du qâdy ʿAbd el Haqq (ebn Ghâleb ebn Atiya) dans les Prolégomènes d'Ebn Khaldoun. Le savant traducteur de cet ouvrage dit qu'il était natif de Grenade, remplit les fonctions de qâdy dans la ville d'Alméria et mourut l'an 541 (1147 de J.-C). Cf. ci-dessous.

[4] Fils du fondateur du rite hanbalite. Il mourut en l'année 290 de l'hégire, âgé de 77 ans. Cf. Ebn Khallikân's *Dictionary*, I, p. 45.

[5] Le poids de 82 $\frac{3}{10}$ grains d'orge pour le dînâr se retrouve dans un passage de Maqrizy et est en corrélation avec le derham de 57,61

authentique, nous prenons sept dixièmes pour le poids du derham. Le poids du derham légal sera donc 57 *habbah*, $\frac{6}{10}$ de habbah [et $\frac{1}{10}$ de $\frac{1}{10}$ de *habbah*[1]], ainsi que cela est mentionné dans le *Djawâher*. Si maintenant on réunit 40 de ces derhams, on aura une once légale[2]. (Ebn el Djyâb[3], Bibl. de l'Escurial, ms. ar., n° 929, ancien 924 de Casiri, fol. 8 v°.)

Par conséquent vingt-et-un de ces derhams égalent dix des derhams légaux[4] et dix des derhams légaux équivalent à une de nos onces et un derham ou demi-dixième d'une once[5]. (Ebn el Djyâb.)

Or la monnaie d'or qui avait cours de son temps[6]

grains. Si l'on adopte le dînâr de 4 gr. 414 et le derham de 3 gr, 0898, ce grain d'orge pèsera o gr. 053633 $\frac{41}{823}$; si l'on prend au contraire le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ et le derham (darakhmy) de 3 gr. 3105, son poids sera de o gr. 05747 $\frac{2294}{5761}$.

[1] Les mots entre crochets doivent évidemment être rétablis; ils ont été omis par le copiste.

[2] En faisant le derham de 3 gr. 3105, on aurait pour l'once légale 132 gr. 42. L'auteur du *Kétâb el djawâher* dit ensuite que le ratl se compose de 128 de ces derhams, c'est-à-dire de trois onces légales et un cinquième d'once. On aurait donc pour ce ratl 423 gr. 744, soit exactement celui du Maghreb, qu'Eliyâ fait de 96 metqâls (de 4 gr. 414) égaux à 137 $\frac{1}{7}$ derhams (de 3 gr. 0898).

[3] Sur Ebn el Djyâb, qui vivait, croyons-nous, au VIIe siècle de l'hégire, voir 1re partie, p. 353, note 1, et ci-devant note 6, p. 377.

[4] $\frac{3{,}3105 \times 10}{21} = 1$ gr. 5764 $\frac{2}{7}$.

[5] 1 gr. 5764 $\frac{2}{7} \times 20 = 33{,}105 - 1$, 5764 $\frac{2}{7} = 31$ gr. 5285 $\frac{5}{7}$. Comp. 1re partie, p. 355, note 2. Nous devons reconnaître toutefois que 16 de ces onces donneraient 504 gr. 4571 $\frac{3}{7}$, ratl que nous n'avons jamais rencontré.

[6] C'est-à-dire à l'époque où vivait Abou Mohammad 'Abd el Haqq ebn 'Atiyah, sur lequel on peut voir Casiri, t. I, p. 489 et t. II, p. 106 et 164; d'Herbelot, *Bibl. or.*, au mot *Athia*, et Hâdji Khalî-

IMPRIMERIE NATIONALE.

et que frappaient les souverains almohades de son époque est précisément celle qui a cours actuellement[1]; c'est celle dont j'ai fait usage dans l'évaluation du poids du dînâr et que j'ai trouvée égale au dînâr de la Mekke, lors de mon expérimentation actuelle d'après les données du *Djawâher*. Quant à ce que dit ce (jurisconsulte), à savoir que le derham ayant cours dans le pays de l'Andalos se compose de 36 *habbah,* cela implique nécessairement qu'il entre de ce derham dans le dînâr d'or mentionné par lui deux derhams en poids[2]. Ce derham, nous ne l'avons pas vu en ce temps-ci, et il faudrait qu'un derham et $\frac{2}{5}$ de ce derham égalassent en poids le derham légal...; il faudrait aussi que 13 $\frac{1}{3}$ de ces derhams fussent égaux à notre once[3] qui a cours actuellement et dont le poids en dînârs d'or est égal à 7 dînârs moins $\frac{1}{3}$ de dînâr. Or je n'ai jamais rencontré jusqu'à présent ce derham; celui que j'ai examiné est le derham de l'Andalos qui a cours dans le pays, dont le poids est

fah, V, p. 421. Ce dernier lui donne les noms d'Abou Bakr Mohammad ebn 'Abd el Haqq ebn Abî Bakr ebn Ghâleb ebn 'Atiyah de Grenade, et dit qu'il mourut en l'année 542 (Comm. 2 juin 1147), Cette date est confirmée par Ebn Bachkoûal, voir son كتاب الصّلة. nouvellement édité à Madrid par M. Fr. Codera.

[1] Sous les Nasrides de Grenade les pièces d'or atteignent le poids de 4 gr. 65 et même plus; une pièce de Mohammad IX (*Brit. Mus.*, II, p. 51, n° 177) pèse 4 gr. 73, tout comme des dînârs almohades, dont le poids théorique doit être considéré comme égal à 4 gr. 7292 $\frac{6}{7}$.

[2] $\frac{4,7292\frac{6}{7}}{2} = 2,3646\frac{3}{7}$ ou 1 gr. 5764 $\frac{2}{7}$ (voir note 4, p. 389) $\times 1\frac{1}{2}$.

[3] $2,3646\frac{3}{7} \times 13\frac{1}{3} = 31$ gr. 5285 $\frac{5}{7}$. Voir note 5, p. 389.

d'un tiers de dînâr et dont les vingt forment l'once de l'Andalos. (Ebn el Djyâb, fol. 6 r°.) Voir aussi sous *Ratl*.

Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj*[1] : « Le *makkoûk*. . . ; l'once est égale à un estâr et un tiers d'estâr; l'estâr à quatre metqâls et demi. . . », bien qu'il n'y ait rien dans ces évaluations qui soit en contradiction avec le derham de la Mekke, ni avec la mesure de Médine, et que l'auteur ne les ait données que d'après ce qui avait cours de son temps dans son pays, il en ressort clairement que le rapport du derham au dînâr, dans son énoncé, est le même que le rapport du derham de la Mekke au dînâr de la Mekke; les *habbah*, dans l'un et dans l'autre, sont en plus petit nombre que ce qu'on a vu précédemment dans le *Djawâher* et dans le *fetwa* d'Ebn ʿAtiyah[2]; et le ratl qui a été mentionné se compose des derhams dont il a été fait mention, au nombre de 102 derhams et $\frac{6}{7}$ de derham[3]. (Ebn el Djyâb, fol. 5 r°.)

Année 721 (1321 J.-C.). *Chronique d'El Berzâly*[4] : Grande cherté dans le Hedjâz. A la Mekke et dans

[1] Il est à supposer que le copiste à écrit تاج au lieu de صحاح: Hâdji Khalîfah ne fait pas mention du premier de ces titres comme appartenant à quelqu'un des ouvrages d'El Djawhary.

[2] Le *Kétâb el djawâher* fait le dînâr de la Mekke égal à 82, 3 *habbah* et le derham légal de 57, 61 *habbah*. Ebn ʿAtiyah donne au premier 72 *habbah* et au second 50 $\frac{2}{5}$ habbah.

[3] C'est là le ratl *roûmy* (de l'Asie-Mineure). En effet 4 $\frac{1}{2}$ metqâls $\times$ 1 $\frac{1}{3}$ = 6 metqâls pour l'once. 6 $\times$ 12 = 72 metqâls pour le ratl ou 102 $\frac{6}{7}$ derhams.

[4] El Berzâly mourut en 739 (1338-1339 de J.-C.).

ses environs, l'once de beurre atteignit le prix de 5 derhams. L'once en question est, à ce que je présume fort, celle de la Mekke, qui équivaut à 2 ratls *mesrys* et un demi-ratl[1], ou, suivant d'autres, à 2 ratls et $\frac{1}{3}$[2]. Mais le premier rapport est celui en usage aujourd'hui (vers 830 de l'hégire). Il se peut aussi que l'auteur ait eu en vue l'once syrienne, égale à 50 derhams[3]; mais cette hypothèse est très peu vraisemblable. (Fâsy[4]-Wüstenfeld, *Chroniques de la Mekke,* II, p. 314.)

12 onces font un ratl[5]. L'once est de 12 derhams (à Mesr). (Ebn Fadl Allah[6], *apud* Maqrîzy, *Traité des monnaies*, trad. de Sacy, p. 82.)

[1] 2 $\frac{1}{2}$ ratls mesrys = 1 kil. 112, 329.

[2] 2 $\frac{1}{3}$ ratls mesrys = 1 kil. 038,1728.

[3] L'once de Syrie = 154 gr. 49.

[4] El Fâsy (Taqy ed-dîn Abou't-Tayeb Mohammad ebn Ahmad) mourut en l'année 832 (1428-1429), d'après Hâdji Khalîfah.

[5] Pour connaître le nombre des derhams contenus dans l'once d'une localité, il suffit le plus généralement de diviser le chiffre des derhams du ratl de cette localité par 12. Ex. : Ratl *mesry,* 144 derhams; once, 12. Ratl de Damas, 600 derhams; once, 50.

[6] Abou'l 'Abbâs Ahmad Chéhâb ed-dîn ed-Démachqy el 'Omary, connu sous le nom d'Ebn Fadl Allah, naquit en l'année 1300 de J.-C. et fit ses études à la fois à Damas et au Caire. Il mourut à Damas en l'année 1349 de notre ère (749 de l'hégire). Son encyclopédie, intitulée *Masâlek el absâr fi mamâlek el amsâr,* se compose de 27 volumes. Il s'en trouve quelques tomes dépareillés à la Bibliothèque nationale. Le tome III renferme les six premiers chapitres de la section géographique; ils sont consacrés à l'Égypte et aux diverses contrées de l'Asie. (Voir Reinaud, introduction à la géographie d'Aboul'l féda). Quatremère a donné une notice de cette partie dans le tome XIII du Recueil des notices et extraits. Le volume où elle se trouve occupe le n° 583 de l'ancien fonds arabe. Des extraits ont été également donnés par M. Amari dans sa *Bibl. arabo-sicula;* le savant

L'once de Damas équivaut à 4 onces du Maghreb [1]. (Ebn Batoûtah [2], trad. Defrémery, IV, p. 317.)

Il faut encore savoir que l'once légale n'est pas celle qui est en usage parmi les gens; celle-ci varie suivant les lieux, tandis que l'once légale est un poids fictif, sur lequel tout le monde est d'accord. (Ebn Khaldoûn [3], *Prolégomenes*, trad. de Slane, II, p. 61, et S. de Sacy, Chrest. arabe, II, p. 286.)

الأُوقِيَّة, qu'on écrit aussi الوُقِيَّة (est égale à) sept metqâls et à 40 derhams (*Qâmoûs*). C'est le poids de 7 metqâls; on donne aussi ce nom au poids de 40 derhams. On dit : «Cet objet pèse plus d'une once.» Elle est égale à 7 metqâls et aussi à 40 derhams. Voir *Makkoûk*. (*Oqîânos.*)

L'once est égale à un *estâr* et deux tiers d'estâr; l'estâr, à $4 \frac{1}{2}$ metqâls [4]. (*Qâmoûs*, sous *Makkoûk.*)

professeur italien vient (1883) d'en publier un long extrait en arabe et en traduction sous le titre de *Al 'Umarî. Condizioni degli stati cristiani dell' occidente.*

[1] En effet $4 \times 12 \frac{1}{2} = 50$.

[2] Sur Ebn Batoûtah, qui voyagea de 1325 à 1349 de notre ère, voir la notice placée en tête du t. I de la traduction. — Le voyageur se retrouvait à Damas, après une absence de vingt ans, en 748 de l'hégire (1348 de J.-C.).

[3] Ebn Khaldoûn mourut en 808 (1406 de J.-C.).

[4] Sous *Oqiyah*, El Fîroûzâbâdy fait l'once, comme on vient de le voir, de 7 metqâls seulement, tandis que $4 \frac{1}{2} \times 1 \frac{2}{3} = 7 \frac{1}{2}$ metqâls. En faisant, dans le premier cas, le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ et, dans le second, de 4 gr. 414, on obtient également pour l'once 33 gr. 105; ce qui est l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Il est très probable que l'auteur du *Qâmoûs* s'est rappelé, à propos de l'once, le poids du metqâl de la Mekke, et, à propos du *makkoûk*, le metqâl de Baghdâd.

L'once, du temps du Prophète, était du poids de 40 derhams. (*Kanz* d'El ʿAyny[1], p. 88.)

L'once de l'argent (*feddah*) est de 40 derhams, ce qui est prouvé par ces paroles du Prophète : « Au dessous de 5 onces d'argent (*wareq*), il n'est point dû de *zakâh* (dîme aumônière) », comparées avec celles-ci : « Au dessous de 200 derhams, il n'est point dû de *zakâh*; mais quand la somme monte à 200 derhams, il est dû pour cela 5 derhams »; il est donc certain que l'once est de 40 derhams[2]. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 22; S. de Sacy, traduction, p. 36.)

L'once est égale à 7 metqâls $\frac{1}{3}$ et $\frac{1}{4}$[3] et à 11 derhams $\frac{1}{3}$ de derham et $\frac{1}{8}$ de derham[4]. (El Khawwâm, fol. 25 r°.)

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs (*younâniyah*) : ...L'once est égale à 8 metqâls[5]. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb*, 3e section.)

[1] El ʿAyny, l'auteur du *Kanz*, ouvrage de jurisprudence musulmane d'après le rite hanafite, mourut en l'année 855 de l'hégire (1452 de J.-C.). — Dans les *Poids et mesures* de Maqrîzy p. 13 et la traduction de Sacy, p. 27, l'ancienne once est aussi évaluée à 40 derhams; c'est d'ailleurs l'évaluation unanime des auteurs musulmans. « Quand la religion musulmane s'établit, l'once pesait 40 derhams ». (Maqrîzy.)

[2] Cf. la note précédente.

[3] Ou $7 \frac{7}{12}$ metqâls $= \frac{91}{12}$. C'est l'once du ratl de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams (= 401 gr. 674).

[4] L'auteur commet ici une erreur $\frac{130}{12} = 10 \frac{5}{6}$ ou $10 \frac{1}{2}$ et $\frac{1}{3}$. Son once de $11 \frac{11}{24}$ de derhams serait celle d'un ratl de $137 \frac{1}{2}$ derhams qui n'existe pas. — Le copiste aura écrit ثمن pour نصف.

[5] Il s'agit ici de la *darakhmy*, et nous aurons $3,3105 \times 8 = 26$ gr. 484 ou l'once du ratl *roûmy*.

L'once est composée de 7 $\frac{1}{2}$ metqâls, qui font 10 $\frac{5}{7}$ derhams[1].

L'once, au poids de l'argent, est égale â 10 $\frac{5}{7}$ derhams, et, au poids de l'or, à 4 $\frac{1}{2}$ (*sic*) metqâls[2]. — L'once de Mesr est de 12 derhams. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb*, 3e section.)

Sur les mesures et les poids légaux des Arabes : ... L'once légale du Hedjâz se compose de 40 derhams. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb*, 4e section.)

Sache ensuite que l'*oqiyah*, ainsi qu'il résulte évidemment du langage de la plupart des lexicologues, est égale à 40 derhams. Elle paraît, suivant quelques-uns, s'appliquer aussi à sept metqâls et à un autre poids approchant. El Djawhary a dit : « L'*oqiyah*, dans les *hadît* (traditions), se compose de 40 derhams; il en était ainsi dans les temps anciens. Mais aujourd'hui, dans l'usage consacré par le public et adopté par les médecins pour leurs évaluations, l'*oqiyah* est un poids de dix derhams et cinq septièmes de derham. » El Djazary[3] a dit : « *Eloqiyah* est le nom donné à 40 derhams. » — « L'*oqiyah* est de sept metqâls, a dit El Fîroûzâbâdy, et de 40 derhams. » — L'*oqiyah* est de 40 derhams, au dire d'El-Motarrézy[4], qui ajoute : « Chez les médecins, l'*oqiyah*

[1] Nous avons maintenant 7 $\frac{1}{2} \times 4{,}414 = 10 \frac{5}{7} \times 3{,}0898 = 33$ gr. 105 ou l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

[2] 4 $\frac{1}{2}$ est sans doute une erreur de copiste et il faut lire 7 $\frac{1}{2}$ comme dans l'alinéa précédent.

[3] El Djazary (Abou Isbâq Ibrahîm ebn Ahmad) est mentionné par Hâdji Khalîfah, qui cite plusieurs de ses ouvrages.

[4] Abou'l Fath Nâser (ed-dîn) ebn 'Abd es-Sayyed ebn 'Aly el Mo-

pèse dix metqâls (lisez *derhams*) et $\frac{5}{7}$ de derham.» Dans le *Kétâb el ʿAyn*[1] (on lit) : «L'*oqiyah* est un des poids servant à peser les corps gras; elle est égale à 7 metqâls.» Je dis : il est donc évident que le nom d'*oqiyah*, depuis les temps anciens, se donnait d'une manière générale à 40 derhams, et par derham l'on entendait évidemment celui en usage du temps du Prophète, bien qu'un autre soit admissible. (Mohammad Bâqer[2], Bibl. de Berlin, Sprenger n° 1913, fol. 5 r°-v°.)

L'once est un demi-sixième de ratl. (El Djabarty, *Roy. as. soc.*, mai 1878.)

L'*oqiyah* se compose de dix derhams et, suivant quelques-uns, de douze derhams. (Sur une feuille de garde du n° 1014, supplément arabe de la Bibiothèque nationale, communiquée par M. le Dr Leclerc.)

tarrézy mourut en l'année 610 (1213-1214 de J.-C.). Il était originaire du Khârezm. Cf. Ebn Khallikân, III, p. 523.

[1] Le *Kétâb el ʿAyn* est un ouvrage de lexicologie généralement attribué à Khalîl ebn Ahmad, le grammairien, mort en l'année 175 (791-792 de J.-C.). Voir Hâdji Kkalîfah.

[2] Mohammad Bâqer ebn Mohammad Taqy Akmal [ed-dîn] a vécu vers la fin du xie siècle de l'hégire. Il composa son ouvrage généalogique sur les ʿAlides en l'année 1076. Sa dissertation sur les poids et mesures comprend 16 feuilles in-8°, chaque page 11-14 lignes. L'écriture en est persane toute moderne, assez grande et lisible, sans voyelles. L'ouvrage est divisé en 7 *moqqadamèh* et 2 *fasl*.— Je dois les renseignements qui précèdent à l'extrême obligeance de M. le professeur Guill. Ahlwardt de Greifswald. Ce savant orientaliste a eu la bonté de me faire parvenir une copie complète du manuscrit et de la collationner lui-même. — Mohammad Bâqer, en sa qualité de Persan, était chiʿite.

Poids d'une demi-once en verre de ma collection = 15 gr. 260[1].

Voir aussi sous *Ratl* et, à la fin de cette partie, le *Tableau de différentes onces.*

اولسطور *olostoûr.*

L'*olostoûr* est égal à deux darakhmy et demie[2]. (Ez-Zahrâwy.)

اولويوس *olouyoûs.*

Voir sous *Bâqélâh.*

اوليقى *olîqy*, en grec ὁλκή.

Drachma, quæ et Holca etiam cognominatur. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, 275.) — Voir aussi sous *Darakhmy.*

Atîqy (*sic*), — dans une copie (on lit) *olîqy.* C'est le poids d'un metqâl, comme la *darakhmy;* ce qui fait 6 oboles. (Ez-Zahrâwy.) — Voir aussi *Asârioûn.*

اون *oûn*, اونقوش *oûnqoûch;* once.

Oûnqoûch est une *oqiyah;* chacune d'elles est égale à 7 metqâls[3]. — *Oûn* est une *oqiyah.* (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

[1] Cette rondelle en verre, qui porte l'inscription نصف اوقية, semble avoir subi quelque altération par suite de son séjour prolongé dans la terre.

[2] Soit 8 gr. 27625.

[3] Les 7 metqâls de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ = 33 gr. 105, ou 10 $\frac{5}{7}$ derhams de 3,0898, ou bien encore 7 $\frac{1}{2}$ metqâls de 4 gr. 414, et enfin 10 darakhmy, de 3,3105.

Oûn. C'est l'*oqiyah*. (Ez-Zahrâwy.)

ايلو *Oyloû.*

Voir ابولوس.

بابوسنة *bâboûsanah.*

Bâboûsanah. Il représente deux darakhmy[1]. (Ez-Zahrâwy).

باطرينمون *bâtarînamoûn.*

Bâtarînamoûn. C'est une *darakhmâ* (*sic*). (Ez-Zahrâwy.)

باقلاة *bâqélâh*; باقلة *bâqélah*; (باقلاية[2] *bâqélâyah* et باقلانة *bâqélânah*).

La *bâqélâh* de Mesr est égale à 4 *châmoûnah*[3]. — La *bâqélâh* grecque (*younâniyeh*) égale 2 *châmoûnah* et 2 oboles[4]. (Yohanna ebn Sérafioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

[1] Soit 6 gr. 621.

[2] On voit que ce mot est orthographié de différentes manières. On le trouve encore écrit باقلى (que M. Clément Mullet prononce *bâqaly*) dans Ebn el'Awwâm. « الفول la fève est الباقلى » dit l'auteur du كتاب الفلاحة. S. de Sacy prononce *baqilla* dans sa traduction d''Abd el Latîf, p. 408. A la page 95 il remarque que c'est l'équivalent arabe du قياموس اليونانى *κύαμος ἑλληνικός*. El Moqaddasy, édition de Goeje, p. 31, donne باقلّى (B باقلا) comme synonyme de فول. On lit dans l'Appendice aux Œuvres de Galien, Diosc., *De mens et pond.*, IV, p. 277 : « Fabæ ægyptiæ magnitudo pendit obolum et semis ».

[3] On va voir que la *bâqélâh* de Mesr = 2 gr. 207 : il en résulte pour la *châmoûnah* un poids de 0 gr, 55175, lequel est aussi celui de l'obole. Voir note 7, p. 373.

[4] 0 gr. 55175 × 2 = 1,1035.

Bâqélâh, en grec ancien, est le tiers d'un metqâl, soit six qîrâts[1]. On l'appelle aussi *Oloûyoûs*. La (bâqélâh) de Mesr est égale aux deux tiers d'un metqâl, ce qui fait douze qîrâts[2]. Celle d'Alexandrie est la moitié d'un metqâl, soit neuf qîrâts[3]. (Ez-Zahrâwy.)

La *bâqélâh* est de trois sortes : grecque (*younânieh*), alexandrine et *mesriyeh*. La grecque comprend 24 grains d'orge[4]; celle d'Alexandrie, 9 qîrâts, et celle de Mesr, 48 grains d'orge[5]. (Djirdjis ebn el hakîm Yohanna el Motanayyeh.) — La *bâqélâh* est égale à un metqâl[6]. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

La *bâqélâh*[7] prise en général (*waqf*[8]) pèse un tiers

[1] $0,1839\,\frac{1}{6} \times 6 = \frac{3,3105}{3} = 1,1035$. C'est la bâqélâh *yoûnâniyeh* de ci-dessus.

[2] $0,1839\,\frac{1}{6} \times 12 = \frac{3,3105 \times 2}{3} = 2$ gr. 207.

[3] $0,1839\,\frac{1}{6} \times 9 = \frac{3,3105}{3} = 1$ gr. 65525.

[4] $\frac{1,1035}{24} = 0$ gr. $04597\,\frac{11}{12}$.

[5] 0 gr. $04597\,\frac{11}{12} \times 48 = 2$ gr. 207. Voir note 2 ci-dessus.

[6] El ʿAntary ne dit pas de quelle bâqélâh il entend parler. Un metqâl-darakhmy = 3 gr. 3105. On va voir que le commentateur de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne donne cette même valeur à la bâqélâh; mais il fait la darakhmy égale à deux metqâls! Il est à supposer que l'un et l'autre auteurs ou leurs copistes ont omis la fraction ($\frac{1}{3}$?) avant metqâl. Un peu plus loin El ʿAntary s'exprime ainsi : « La *habbah* de la *bâqélah* grecque (*roûmiyeh*) égale 6 qîrâts, la *habbah* du *bâqélah* (*sic*) *mesry*, 12 qîrâts; la *habbah* du bâqéla d'Alexandrie, 9 qîrâts ». Il est évident que le mot *habbah* a ici le sens d'« unité ». On le trouve avec la même signification dans Ebn el Djyâb, Escurial, 929.

[7] Le n° 2005 écrit *bâqélâyah* et le n° 2007, *bâqélânah*.

[8] Au lieu de *waqf*, le ms. 2006 porte *motlaqan;* les deux expressions sont par conséquent synonymes.

de metqâl; la *bâqélâh* de Mesr est égale à deux tiers de metqâl, soit douze qîrâts; la *bâqélâh* d'Alexandrie égale un demi-metqâl, ce qui fait neuf qîrâts; la *bâqélâh* grecque (*roûmiyeh*) pèse [1] *châmoûnâ;* le *châmoûnâ*, un gramme et demi [2]; et le gramme, un quart de derham et deux dâneqs [3]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *bâqélât* (*sic*) égale un metqâl [4]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah.*)

La *bâqélah* de Mesr égale deux tiers de derham; celle d'Alexandrie, un demi-derham [5]; la bâqélah grecque (*younâniyeh*), six qîrâts; la *bâqélah* de Mesr, douze qîrâts. — La bâqélah grecque (*younâniyeh*) est égale à 24 grains d'orge; celle de Mesr, à 48 grains d'orge [6]. (*Madjmoû 'ah fi'l hésâb.*)

[1] Le nombre des *châmoûnah* a été omis ou peut-être l'auteur n'a-t-il voulu exprimer qu'une *châmoûnah.*

[2] Le gramme (*gharâma*) pesant 1 gr. 1035 (voir *sub verbo*), on a pour le poids de cette *bâqélâh* 1 gr. 65525 (en supposant que l'auteur n'a entendu exprimer qu'une *châmoûnah*). C'est la *bâqélâh* d'Alexandrie d'Ez-Zahrâwy et de Djirdjis. On remarquera que l'auteur emploie l'expression *roûmiyeh* qui signifie grec-byzantin, tandis que *younâniyeh*, litt. «ionienne», s'entend du grec ancien. Nous devons faire observer que le poids de la *châmoûnah* diffère ici de celui que nous avons trouvé ci-devant, note 3, p. 398. La valeur de 1 $\frac{1}{2}$ gramme lui est aussi donnée par Ez-Zahrâwy. Y aurait-il la grande et la petite *châmoûnah?*

[3] Le derham se subdivisant en 6 dâneqs, on doit croire que l'auteur avait écrit «un tiers de derham».

[4] Cf. note 6, p. 399.

[5] L'auteur emploie évidemment «derham» pour «darakhmy». Les valeurs sont identiqnes à celles trouvées ci-dessus.

[6] Il résulte de ces deux dernières évaluations exprimées en termes différents par rapport aux précédentes que le grain d'orge égale 0 gr. 04597 $\frac{11}{12}$. Voir note 4, p. 399.

بندقة *bondoqah*, noisette.

La *bondoqah* équivaut à une *darakhmy*. (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Bondoqah. C'est le poids d'un metqâl, comme la *darakhmy* exactement. (Ez-Zahrâwy.)

La *bondoqah* égale, chez les uns, un derham, et chez les autres, un metqâl et deux tiers[1]. (Djirdjis.) — La *bondoqah* égale une *darakhmy*. (El ʿAntary, Escurial 844.)

La *bondoqah* est un metqâl. (*Menhâdj ed-deukkân*.)

La *bondoqah* pèse un derham, suivant ce qu'ont mentionné d'autres médecins, ou, a-t-il été dit, un metqâl. — La *bondoqah* pèse une *darakhmy*. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb*.)

Bondoqah... se dit aussi d'une manière générale d'un derham; quelques médecins l'égalent à un metqâl et d'autres, à quatre dâneqs[2]. (*Dictionary of technical terms*, édition Sprenger, I, p. 142.)

بهار *beuhâr*.

Mohammad, fils d'El Qasem, agent d'El Hadjdjâdj, trouva dans une maison de Moultân 40 *beuhâr* d'or. Le *beuhâr* vaut 333 *mann*, et le *mann* 2 *ratls*[3].

[1] Ainsi qu'on le voit, tous les médecins sont unanimes à donner à la *bondoqah* le poids d'un derham, d'un metqâl et d'une *darakhmy*, c'est-à-dire de 3 gr. 3105. Une seule évaluation lui attribue 1 $\frac{2}{3}$ metqâl = 5 gr. 5175 et peut-être 1 metqâl ou bien $\frac{2}{3}$.

[2] Les 4 dâneqs pourraient égaler $\frac{2}{3}$ de metqâl (darakhmy ou derham). Il faudrait peut-être entendre ainsi l'évaluation de Djirdjis.

[3] En sa qualité de fonctionnaire, Ebn Khordadbeh ne peut avoir

(Ebn Khordadbeh [1], texte et traduction publiés par M. Barbier de Meynard, p. 57 et 178.)

Le mot *beuhâr* est synonyme de *qentâr*. (El Moqaddasy-de Goeje, I, p. 31.) — Ils (les habitants de l'Arabie) ont le *beuhâr*, qui est égal à 300 ratls [2]. (El Moqaddasy-de Goeje, I, p. 99.)

Beuhâr. Chose servant à peser; (le *beuhâr est*) *égal à 300 retls,* — cette évaluation a été donnée par El Farrâ [3] et Ebn el A'râby [4]. On rapporte d'après 'Amr ebn el 'Âs qu'il a dit qu'Ebn es-Sa'bah, c'est-à-dire Talhah ebn 'Obayd Allah [5] laissa en mourant cent *beuhâr*, chaque beuhâr contenant 3 qentârs, d'or et d'argent. Il en a donc fait un récipient. « Je pense, a dit Abou 'Obayd, que c'est un mot non arabe et je le crois copte. » — *ou à 400* — retls;

en vue que l'un des deux ratls de Baghdâd. Admettons celui de 130 derhams : nous aurons pour le *beuhâr* 260 × 333 = 86,580 derhams = 267 kil. 514,884. Les 40 *beuhâr* d'or = 11700 kil. 595,36 soit à raison de 3 fr. 44 cent. le gramme, 40,250,048 fr. 04 cent.

[1] Ebn Khordadbeh (Abou'l Qâsem 'Obayd Allah ebn 'Abd Allah) naquit dans les premières années du IIIe siècle de l'hégire. Il jouit de la faveur du khalife El Mo'tamed (256-272). Il composa entre les années 240 et 260 de l'hégire (854-874 de J.-C.) son *Livre des routes*, dont nous devons le texte imprimé et la traduction à M. Barbier de Meynard, de l'Institut.

[2] En donnant avec El Moqaddasy 200 derhams au ratl de Médine, on n'aurait pour le poids du *beuhâr* que 60,000 derhams.

[3] El Farrâ, célèbre grammairien, mort en 297 de l'hégire.

[4] Ebn el A'râby (Mohammad ebn Zyâd) de Koûfah mourut en l'année 231.

[5] C'est ainsi qu'il faut lire dans la 1re partie, p. 245. Talhah ebn 'Obayd Allah avait pour mère Es-Sa'bah du Hadramaut, fille d''Abd Allah ebn Mâlek. Il fut un des premiers convertis à l'islamisme et mourut en l'année 36 de l'hégire. Cf. *Osod el ghâbah*, III, p. 59-62.

— *ou à 600* — retls, d'après Abou ʿAmr; — *ou à 1,000* — retls. — *Il désigne aussi*, — dit-on, — *la demi charge* (*ʿedl*) — qu'on met sur un chameau — *contenant 400 retls*, — dans le langage des habitants de la Syrie[1]. El Azhary[2] cite les deux opinions d'El Farrâ et d'Ebn el Aʿrâby, d'après lesquelles le beuhâr égale 300 retls. Ebn el Aʿrâby a dit : « Le *modjallad* (quantité de charge dont la mesure et le poids sont connus) est de 600 retls. » Ce qui indique pour El Azhary que le (mot) *beuhâr* est arabe pur. El Qotayby (Ebn Qotaybah? [3]) s'exprime ainsi : « Comment laisser dans chaque 300 retls trois qentârs? Mais au contraire le beuhâr est la charge (*heml*) ».... Puis il ajoute : « Il laissa 100 charges, pesant chacune trois qentârs. Le qentâr pèse 100 retls. Conséquemment chaque charge pesait 300 retls. » (*Qâmoûs* et *Tâdj el ʿaroûs*.)

Mohammad ebn Yousouf Taqafy (mort en l'année 91 de l'hég.) trouva dans la province de Sind 40 *beuhâr* d'or; et chaque beuhâr comprend 333 mann[4]. (Quatremère, ms. ar. n° 583 (Ebn Fadl Allah), *Notices et extraits des mss*, t. XIII, p. 173.)

[1] 400 ratls de Syrie = 240,000 derhams = 741 kil. 552. Ce qui est beaucoup trop pour la charge du chameau et à plus forte raison pour la demi-charge.

[2] El Azhary (Abou Mansoûr Mohammad ebn Ahmad) el Harawy, philologue célèbre, né en 282, mort à Hérât en 370 de l'hégire (981 de J.-C.).

[3] Ebn Qotaybah (ʿAbd Allah ebn Moslem) est un des plus célèbres philologues parmi les Arabes. Ebn Khallikân et Abou'l Féda placent sa mort en 276.

[4] Voir la note 3, p. 401.

ʿAmr ebn el ʿÂs (le conquérant de l'Égypte) laissa en mourant 70 *beuhâr* de dînârs. Le beuhâr est une peau de taureau de la contenance de deux ardebs mesrys[1]. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, II, p. 301.)

بومس *boûmos.*

Il représente deux qîrâts[2]. (Ez-Zahrâwy.)

بيعة *bayʿah.*

La *bayʿah* de la soie est égale à 10 ratls mesrys.

La *bayʿah* de l'ambre (*ʿanbar*) est de même égale à 10 ratls mesrys[3]. (*Guide du Kâteb*, f° 129 v°.)

تامقسقطا[4] *Tâmaqsaqtâ.*

Tâmaqsaqtâ. Il équivaut à trois metqâls[5]. (Ez-Zahrâwy.)

Tâmaqsaqtyâ est trois metqâls. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

[1] En adoptant pour l'ardeb mesry le poids fourni par El Djabarty (96 *qadh* de 442 $\frac{6}{7}$ derhams) 131 kil. 360,64, ou celui donné par le Reudd el mohtâr (96 *qadh* de 445 $\frac{5}{7}$) 132 kil. 208,128, on a dans le premier cas 262 kil. 721,28 pour les 2 ardebs, et dans le second 264 kil. 416,256. L'un et l'autre chiffres ne sont pas trop éloignés de celui que nous avons trouvé note 3, p. 401, et qui est de 267 kil. 514,884.

[2] 2 qîrâts = 0 gr. 3678 $\frac{1}{3}$.

[3] 10 ratls mesrys = 4 kil. 449,312.

[4] Ce nom est écrit تامقسقطيا n° 2005, بامقسطيا n° 2006, et تامقسعطيا n° 2007 du *Menhâdj ed-deukkân*, ms. de Gotha; تامقسطيا ms. de Paris. Ce poids étant placé sous la lettre ت ne peut avoir qu'elle comme initiale.

[5] 3 metqâls-darakhmy = 9 gr. 9315.

ترمسة[1] *teurmeusah*, lupin.

Lupinus habet siliquas 2. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, et *aliter de eisdem.*)

La *teurmeusah* équivaut à 2 qîrâts[2]. (Djirdjis ebn el hakim Yohanna el Motanayyeh, Escurial, 844.)

La *teurmeusah.* Tâbet[3] a dit qu'elle avait le poids de 8 grains d'orge. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

تمرة *tamrah*, datte.

Tamrah. Elle représente un metqâl et demi[4]. (Ez-Zahrâwy.)

Tamrah, c'est-à-dire un metqâl et demi. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

تانو[5] *tânou.*

Tânou. Il correspond à six *darakhmy*, c'est-à-dire six metqâls[6]. (Ez-Zahrâwy.).

[1] Le θέρμος des Grecs $= \frac{2}{3}$ de l'obole.

[2] Le qîrât de l'auteur étant de 4 grains d'orge, le lupin = 0 gr. 045979 $\frac{1}{6} \times 8 =$ 0 gr. 3678 $\frac{1}{3}$ ou les $\frac{2}{3}$ de l'obole.

[3] Tâbet ebn Qorrah, qui occupe un des premiers rangs parmi les médecins traducteurs, naquit à Harrân en l'année 826 de notre ère et mourut en l'année 901. Cf. Dr Leclerc, *loco laud.*, I, p. 168 et suivantes.

[4] 1 $\frac{1}{2}$ metqâl-darakhmy = 4 gr. 96575.

[5] Le ms. d'Oxford porte تانق.

[6] 19 gr. 863.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ثلاثة اصابع *talâtat asâbe'*, trois doigts, pincée.

Trois doigts. Cette (quantité) est comprise entre un tiers de metqâl et un demi metqâl. On dit qu'elle va jusqu'à deux metqâls lorsqu'on (la) prend avec trois doigts complètement. (Ez-Zahrâwy.)

L'ostâd Abou'l Faradj ebn Hend[1] a dit aussi, dans son *Meftâh et-tebb*, que ce que portent les trois doigts égale 2 *darakhmy*, et ce que peut contenir la paume de la main, 6 *darakhmy*. Ainsi lit-on dans le *Bahr el djawâher*. (*Dictionary of technical terms*, p. 501.)

Ce que les doigts peuvent saisir est 2 darakhmy[2]. (Djirdjis). — Ce que saisissent les trois doigts pèse deux darakhmy. (El 'Antary, Escurial, 844.)

Trois doigts contiennent entre trois (*sic*) metqâls[3] et un demi metqâl[4]. On dit (que cette contenance est de) deux metqâls, quand les doigts sont rassemblés. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

جلقوس [5] *djalqoûs, en grec* χαλκοῦς, chalque.

Chalcus, id est æreus. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Æreus habet semioboli

[1] Hâdji Khalîfah appelle l'auteur du *Meftâh et-tebb* (VI, p. 15) Abou'lfaradj 'Aly ebn Hosayn ebn Hendou. Ce médecin mourut en l'année 410 (1019 de J.-C.).

[2] Le copiste a peut-être omis «trois» avant «doigts». — 2 darakhmy = 6 gr. 621.

[3] Il faut sans doute lire «un tiers» comme dans Ez-Zahrâwy.

[4] $\frac{1}{3}$ de metqâl-darakhmy = 1 gr. 1035; $\frac{1}{2}$ metqâl-darakhmy = 1 gr. 65525.

[5] Les premiers traducteurs des ouvrages grecs en syriaque ont-ils représenté le χ par un *g* dur qui sera devenu un ج arabe ou bien

quartam partem. Ita ut semiobolus 4. œreos pendat. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, p. 276.)

Chalcus minima pars ponderis, quarta pars oboli est[1]. (Saint Isidore.)

Djalqoûs. C'est le demi-sixième d'un metqâl[2] et, dit-on, les trois huitièmes d'un qîrât[3], ce qui fait une

Ez-Zahrâwy a-t-il cru voir un point sous le ج du mot حلقوس dans la copie qu'il avait sous les yeux? Côhen el 'Attâr, qui paraît avoir copié en partie Ez-Zahrâwy, écrit aussi *djalqoûs*.

[1] « Les anciens ne sont pas tous d'accord sur la proportion exacte des deux dernières subdivisions (chalque et sitaire) de l'obole. » *Alexandre.* L'auteur du dictionnaire grec-français dit qu'en faisant le chalque le $\frac{1}{8}$ de l'obole, il a suivi de préférence le traité des poids et mesures attribué à Galien et celui qui porte le nom de Cléopâtre. Une note de l'éditeur de Saint-Isidore est ainsi conçue : « $\frac{1}{8}$ de l'obole, Pollux, liv. IX, et Cléopâtre, dans le fragment qui subsiste; $\frac{1}{10}$, Pline, liv. XXI, chap. dernier; Diodore *apud* Suidas, $\frac{1}{6}$; Dioscoride, $\frac{1}{3}$; de sorte qu'il paraît avoir existé des chalques de différents poids ».

[2] Le *Menhâdj ed-deukkân*, dans l'alinéa suivant, et Ez-Zahrâwy, sous *Fîdjoû*, répètent que le *djalqoûs* (chalque) est le demi-sixième du metqâl. Comme il ne peut s'agir ici que du metqâ-darakhmy, on aura $\frac{3,3105}{12}$ = o gr. 275875 ou une demi-obole. Pour que le *djalqoûs* ne fût, comme le porte le fragment de Cléopâtre, que $\frac{1}{8}$ de l'obole il faudrait remplacer نصف سدس مثقال par ثمن سدس مثقال et l'on aurait alors, au lieu de $\frac{1}{12}$, $\frac{1}{48}$ du metqâl = o gr. 06896 $\frac{7}{8}$ = $\frac{0,55175}{8}$ ou le $\frac{1}{8}$ de l'obole. Il est pourtant assez difficile d'admettre, bien que le fait ne soit pas absolument impossible, qu'une erreur de copiste se soit répétée en deux endroits différents. Ne pourrait-on pas supposer que le chalque, qui a eu pour valeur le $\frac{1}{8}$ et le $\frac{1}{4}$ de l'obole, a valu aussi la moitié de celle-ci?

[3] Le qîrât pesant o gr. 1839 $\frac{1}{6}$, les $\frac{3}{8}$ du qîrât égaleront o gr. 06896 $\frac{7}{8}$; ce qui est bien le $\frac{1}{8}$ de l'obole. Mais l'auteur ajoute « ce qui fait une demi-obole. »

demi-obole[1], et, dit-on encore, le quart d'un qîrât et le huitième d'un qîrât[2]. (Ez-Zahrâwy.)

Djalqoûs est le demi-sixième[3] d'un metqâl et, dit-on, les trois huitièmes d'un qîrât ou, suivant d'autres, un quart de qîrât et un huitième de qîrât[4]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

جلوزة *djaloûzah.*

La *djaloûzah* est égale à un demi-metqâl. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

جلون[5] *djaloûn.*

Le *djaloûn* égale trois quarts de derham. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

جوزة *djawzah*, nux, noix.

Nux etiam regia pendit drachmas 4. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, 276.) — Nux regia similiter pendit

[1] Il faudrait donc ici absolument (voir la note précédente) corriger نصف par ثمن. Ces deux mots qui se ressemblent assez dans l'écriture peuvent aisément être pris l'un pour l'autre par les copistes, et je crois en avoir rencontré des exemples. On voit qu'en remplaçant نصف par ثمن, nous aurions encore ici pour la valeur du chalque celle du huitième de l'obole. Mais comme le *fîdjoû* est égal à 2 $\frac{1}{2}$ metqâls (voir *sub verbo*) et à 32 chalques (lisez 30), il semble que le chalque avait 2 valeurs : l'une de 0 gr. 275875 et l'autre de 0 gr. 06896 $\frac{7}{8}$.

[2] Cette fraction équivaut à $\frac{3}{8}$. Voir la note 3 de la page précédente.

[3] Le ms. de Gotha porte هريف, que je lis هو نصف. Le ms. de Paris écrit هو ثلث مثقال « c'est le tiers d'un metqâl ».

[4] Cf. les notes 3 ci-derrière et 2 ci-dessus.

[5] Serait-ce le même nom que le précédent, mais défiguré par le copiste? Il y a pourtant une différence d'un quart de derham.

drachmas 4. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Aliter de eisdem*, IV, 276.) — Nucis basilicæ seu regiæ magnitudo pendit drachmas 7. Nucis ponticæ magnitudo pendit drachmæ dimidium. (Appendice aux Œuvres de Galien, Diosc., *De mens. et pond.*, IV, 277.)

La *djawzah* égale 14 *châmoûnâ*[1]. (Yohanna ebn Sérafioûn, *Canon* d'Avicenne.)

La *djawzah* employée sans restriction égale 7 metqâls. La djawzah du roi (royale) est de 6 metqâls[2]. (Ez-Zahrâwy.)

La *djawzah* est de deux sortes : absolue (*motlaqah*) et royale. L'absolue correspond à 7 darakhmy, la royale à 6 darakhmy (Djirdjis). — La *djawzah* royale est de 6 *darakhmasâs* (*sic*). — La *djawzah* absolue est égale à 9[3] *darakhmâs* (*sic*). — La djawzah nabatéenne est la *bondoqah*[4]. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

La *djawzah* employée d'une manière générale (*motlaqah*) est de 7 metqâls. La *djawzah* du roi égale 9 (*sic*) metqâls (*Menhâdj ed-deukkân*). — La *djawzah* est égale aussi à 14 châmoûnâ. (El ʿAntary, Escurial 844.)

La *djawzah* est égale à 6 metqâls. — La *djawzah* nabatéenne équivaut à un metqâl. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

[1] En donnant à la *châmoûnah* la valeur de 1 ½ *gharâma* = 1 gr. 65525, comme à la note 2, p. 400, on a pour la *djawzah* 23 gr. 1735, c'est-à-dire 7 metqâls-darakmy.

[2] 6 metqâls-darakhmy = 19 gr. 863.

[3] Je crois à une erreur de copiste; il faut probablement lire 7.

[4] On sait que la *bondoqah* a le poids d'une darakhmy.

حبّة *habbah*, grain.

A ʿAskar Mokram [1], la *habbah* se subdivise en quatre parties, ce qui n'a lieu dans aucune balance du monde. Chacune de ces parties s'appelle *toûménah*. (Ebn Hauqal [2]-de Goeje, p. 174.)

La *habbah* de Syrie est un seul grain d'orge; le derham en pèse 60 [3] et le dâneq, 10. (El Moqaddasy, I, p. 185.)

Habbah est synonyme de *tassoûdj*. (El Moqaddasy, I, p. 31.)

Habbah. La *habbah* de l'argent est, par rapport à la *habbah* de l'or, une quantité égale et ses trois septièmes [4]. (Ez-Zahrâwy.)

Le metqâl et le derham se divisent l'un et l'autre en 60 *habbah*; mais la *habbah* du metqâl pèse 100 grains de moutarde et celle du derham, 70. (Eliyâ, *Roy. As. Soc.*, juin 1877, et aussi El Djabarty, *Roy. As. Soc.*, mai 1878.)

Poids usités en médecine.... La *habbah* est égale à un grain d'orge (*chaʿîrah*) et un demi-grain d'orge (Djirdjis, Escurial, 844.)

Le nombre des grains (*habbah*) servant à évaluer

[1] Ville célèbre faisant partie des districts du Khouzistân.

[2] Ce célèbre voyageur termina son ouvrage en 366 (978 de J.-C.).

[3] On a ainsi 0,05149 $\frac{2}{3}$ pour la *habbah* du derham pesant 3 gr. 0898 et 0,055175 pour celle du derham qui pèse 3 gr. 3105 ou darakhmy. Cette dernière me paraît être la *habbah* de Syrie.

[4] C'est évidemment l'inverse qu'Ez-Zahrâwy a voulu dire. On sait que 7 metqâls = 10 derhams; par conséquent 1 metqâl (ou poids à peser l'or) = 1 $\frac{3}{7}$ derham (ou poids à peser l'argent).

le poids du derham augmente ou diminue suivant qu'ils sont plus gros ou plus petits et suivant les pays, les terrains et les années pluvieuses ou sans pluies; c'est à ce point que parfois (le grain) varie suivant les saisons d'hiver ou d'été et suivant les lieux, à cause du plus ou moins d'humidité. — Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj*[1] : « . . . . Et la *habbah* (égale) un sixième de huitième de derham, ce qui fait la quarante-huitième partie d'un derham », bien qu'il n'y ait rien dans ces évaluations qui soit en contradiction avec le derham de la Mekke, ni avec la mesure de Médine, et que l'auteur ne les ait données que d'après ce qui avait cours dans son pays, il en ressort clairement que le rapport du derham au dînâr, dans son énoncé, est le même que le rapport du derham de la Mekke au dînâr de la Mekke. Les *habbah* dans l'un et dans l'autre sont en plus petit nombre que ce qu'on a vu précédemment dans le *Djawâher* et dans le *fetwa* d'Ebn ʿAtiyah[2]. . . Toutefois de la relation qui existe entre le derham et le dînâr, quoique le nombre des *habbah* contenues dans l'un et dans l'autre soit moindre que celui indiqué précédemment, il apparaît clairement ce fait que nous avons signalé, à savoir que les grains varient suivant les pays. (Ebn el Djyâb, Escurial, 929, fol. 6 r° et 5 r°.)

[1] Voir note 5, p. 377.

[2] L'auteur du *Kétâb el djawâher* donne au dînâr de la Mekke le poids de 82,3 *habbah* et au derham légal, 57,61. Ebn ʿAtiyah évalue le premier à 72 *habbah* et le second à 50 $\frac{2}{5}$. On voit que le rapport entre les deux poids est le même, c'est-à-dire :: 7 : 10. Les 48 *habbah* du derham répondront à un dînâr de 68 $\frac{4}{7}$ *habbah*.

La *habbah* (dont trois égalent le qîrât) a le poids de 24 grains de moutarde [1]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

Habbah, poids, viendra sous *m k k*[2]. (*Qâmoûs.*)

Lorsqu'on composa le ratl, on fit le derham de 60 *habbah;* mais comme 10 derhams sont égaux au poids de 7 metqâls, le poids de la *habbah* fut de 70 grains de moutarde : c'est de cela que l'on composa le derham; du derham on composa le ratl; du ratl, le *meudd;* du meudd, le *sâ*ʿ et tout ce qui est au-dessus de celui-ci. (Maqrîzy, *Traité des famines*, Bibl. nat., ms. ar., n° 1938, fol. 39 v°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 24-25.)

La mesure adoptée par ʿAbd el Malek à l'égard des derhams renfermait trois avantages : le premier était que chaque sept metqâls pesaient dix derhams; le deuxième, qu'il égalisait les grands et les petits derhams, de telle sorte qu'ils devinrent égaux et que le derham pesa six dâneqs; et le troisième, qu'il se conformait à la *seunneh* établie par l'envoyé de Dieu, en ce qui concerne le précepte de la *zakâh* (dîme aumônière), sans diminution ni exagération. Cette règle fut dès lors consacrée; la communauté (mulsumane) l'adopta unanimement, et par là se trouva immuablement fixé ce derham légal (*charʿy*), qui a été admis du commun consentement (des compagnons du

[1] Le chiffre de 24 grains de moutarde pour la *habbah* est inadmissible. Comp. Ed-Dahaby.

[2] C'est-à-dire au mot مَكّ, d'où *makkoûk.* A propos de cette mesure El Fîroûzâbâdy nous dit que la *habbah* est $\frac{1}{18}$ du derham.

Prophète), ainsi qu'il vient d'être dit, comme pesant sept metqâls les dix derhams. Le poids de chacun de ces derhams est de cinquante grains (*habbah*) et deux cinquièmes de grain d'orge, tels qu'ils ont été précédemmeut décrits. Ce derham porte le nom de *derham légal.* C'est de lui en effet qu'a été formé le ratl légal; du ratl, le *meudd;* du meudd, le *sâʿ*. . . .

Suivant quelques-uns, celui qui institua les poids fit le derham égal à 60 grains (*habbah*); toutefois il dit que chaque dix derhams seraient égaux au poids de sept metqâls. D'après cela, le poids du grain (*habbah*) est donc de 70 grains (*habbah*) de moutarde. (Maqrizy, *Traité des famines,* fol. 23 v°-24 r°.)

Le *dâneq* était (chez les habitants de la Mekke, du temps du paganisme) de 8 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de habbah. Par *habbah,* il faut entendre des *habbah* (grains) d'orge d'une moyenne grosseur, dont on n'a pas ôté la pellicule, mais dont on a coupé les filaments qui se prolongent aux deux extrémités. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 21 r° et 36 r°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 9.)

Les habitants de l'Andalos n'ont pas établi de différence entre les grains (*hoboûb*) de l'or et ceux de l'argent, comme l'ont fait les habitants de Baghdâd et de Sâmanrâ [1], qui ont distingué les *habbah* de l'or et de l'argent, en faisant la *habbah* de l'argent égale aux sept huitièmes de la *habbah* de l'or. Ainsi leur metqâl se compose de soixante des grains

[1] M. le professeur Amari a reconnu avec raison dans ce nom celui de *Sorrmanrâ*, la ville bien connue.



de l'or. Ils ont composé leur metqâl de 20 qîrâts. Leur qîrât de l'or comprend 3 *habbah*, de celles de l'or. Ils ont également fait une distinction entre les qîrâts de l'argent et ceux de l'or : ils ont donné à leur derham (le poids de) 48 grains d'argent, et à leur qîrât de l'argent (celui de) 4 grains[1]. Leur derham se compose de 12 qîrâts, des qîrâts de l'argent[2].

Le qîrât est égal à 2 *sakradj* (lisez *satoûdj?*); le *sakradj*, à 2 *habbah*, des *habbah* de l'argent. Le derham comprend 24 *sakradj*. Le *dâneq* est un sixième de derham : il équivaut donc à 8 *habbah*, des *habbah* de l'argent[3].

La *habbah* adoptée pour l'or dans l'Orient contient, en *habbah* de l'Andalos, une *habbah*, $\frac{2}{10}$ de *habbah*, $\frac{3}{6}$ de dixième de *habbah* et un demi-sixième de dixième de *habbah* de l'Andalos[4]; et [cent][5] vingt *habbah*, au compte de l'or en Orient, représentent cent cinquante-[une[6]] *habbah*, des *habbah* de l'Andalos.

[1] o gr. 06437 $\frac{1}{12} \times 4 =$ o gr. 25748 $\frac{1}{3}$; 0,06437 $\frac{1}{12} \times 48 = 3$ gr. 0898.

[2] 0,25748 $\frac{1}{3} \times 12 = 3$ gr. 0898.

[3] 0,06437 $\frac{1}{12} \times 8 =$ o gr. 5149 $\frac{2}{3}$.

[4] Soit 1 $\frac{31}{120}$ *habbah*. La *habbah* de l'or étant égale à $\frac{4,414}{60} =$ 0,07356 $\frac{2}{3}$, si on multiplie la *habbah* de l'Andalos ou 0,05846 $\frac{54}{151}$ (Voir sous *Derham*, ms. de l'Université de Gênes) par 1 $\frac{31}{120}$, on retrouve exactement 0,07356 $\frac{2}{3}$.

[5] Ce nombre que je place entre crochets a été évidemment omis par le copiste.

[6] Les calculs de l'auteur prouvent que le copiste a omis l'unité. En effet, 0,07356 $\frac{2}{3} \times 120 =$ 0,05846 $\frac{54}{151} \times 151 = 8$ gr. 828.

Dans la *habbah* adoptée dans l'Orient pour l'argent on trouve, en *habbah* de l'Andalos, une *habbah*, un dixième[1] de *habbah* et un demi-sixième de huitième de dixième de *habbah*[2]. (Le qâdy Abou ʿAbd Allah ebn Moʿâd[3], ms. ar. de la Bibl. de l'Université de Gênes, F. I. 8.)

Le derham complet (*tâmm*), dans l'ancien temps, égalait 8 dâneqs; celui qui est exclusivement adopté actuellement, se compose de 6 dâneqs, de 12 qîrâts, de 24 *tassoûdj* et de 48 *habbah*. Par *habbah*, l'on entend le $\frac{1}{48}$ du derham, non pas la *habbah* qui est un grain (*habbah*) de caroube, car 16 de ces grains forment le derham[4], mais une *habbah* équivalente à 4 *areuzzah*. L'*areuzzah* est égale à 2[5] grains (*habbah*) de moutarde sauvage. (*Madjmoûʿah fî'l hésâb*, 2ᵉ section, *Sur les poids* (*affectés au pesage*) *de l'or et de l'argent.*)

La *habbah* pèse 24 *khardalah* (grains de moutarde)

[1] Au lieu de عشرون « vingt » ou « un vingtième » que porte le texte, il faut lire عُشر « un dixième », ainsi qu'on va le voir dans la note suivante.

[2] Habbah de l'Andalos, o gr. 05846 $\frac{54}{151}$; $\frac{1}{10}$, 0,00584 $\frac{74}{151}$; $\frac{1}{960}$ (ou $\frac{1}{2}$ de $\frac{1}{6}$ de $\frac{1}{8}$ de $\frac{1}{10}$), 0,00006 $\frac{1304}{14496}$. Le total égale bien la *habbah* de l'argent ou o gr. 06437 $\frac{1}{12}$. En multipliant directement 0,05846 $\frac{54}{151}$ par 1 $\frac{97}{960}$, on obtient également o gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

[3] Je n'ai encore rencontré nulle part le nom de ce qâdy de l'Andalos. On trouve toutefois dans le *Kétâb es-sélah* d'Ebn Bachkouâl, édition de M. Codera, p. 480, un Abou ʿAbd Allah (Mohammed ebn Yousef ebn Ahmad) ebn Moʿâd (el djohany), né à Cordoue en l'année 379 de l'hégire. Cet Ebn Moʿâd habita cinq ans la capitale de l'Égypte, de l'année 403 à l'année 407.

[4] Cette habbah ou grain de caroube (de 16 au derham) ressortirait à o gr. 1931125. Comp. note 3, p. 385.

[5] Sur cette évaluation inadmissible, voir la note 3, p. 374.

ou $\frac{1}{3}$ de qîrât. 18 qîrâts, lesquels représentent 18 *habbah* (graines) de caroube syrienne, composent la darakhmy. Honayn[1]. (*Madjmoû ʿah fî'l hésab*, 3e section, *Sur les poids des médecins acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs* [Younâniyah].)

La *habbah* pèse deux grains d'orge (*châʿîratayn*). (Sur une feuille de garde du ms. ar. de la Bibl. nationale, nº 1014[2].)

La *habbah* est un sixième de dixième du derham. (El Djabarty.)

L'évaluation faite au moyen des grains de moutarde est donc d'une régularité constante; il en est tout autrement des autres grains : ils sont, en effet, variables et, par conséquent, il n'est pas valable de s'en servir pour faire une évaluation. Certainement si les grains appartiennent à une espèce dont la légèreté et la pesanteur sont moyennes, il est permis de les employer à l'évaluation, comme l'ont fait les (jurisconsultes) modernes mus par le désir d'obtenir un petit chiffre, en évaluant le derham en (graines de) moutarde rouge des jardins de moyenne grosseur et égales à 1,000 grains; en (graines de) *chechm* indien noir arrivées à maturité, de moyenne grosseur et égales à 144 graines; en (grains d')orge privés de leurs filaments[3], pleins, moyens, à 50 $\frac{2}{5}$ grains

[1] Honayn ebn Ishâq, célèbre traducteur d'ouvrages grecs sur la médecine, naquit à Hîrah en l'an 800 de J.-C., et mourut en 873 (260 de l'hég.). Cf. Dr Leclerc, I, p. 139 et suiv.

[2] Communiquée en copie par M. le Dr Leclerc.

[3] C'est ainsi que je crois devoir traduire l'expression اعزل, qui a, entre autres significations, celle de « qui est sans armes; qui ne porte

d'orge, et, en grains de caroube *bien nourris* (*asamm*), moyens et égaux, à 16 $\frac{4}{5}$ grains....

Néanmoins personne n'ignore qu'on ne connaît l'état moyen de légèreté et de pesanteur (des grains) qu'en tenant compte des époques du développement des plantes dans les quatre saisons, comme l'a énoncé Ebn Abî'l fath es-Soûfy dans son traité intitulé *Teuhfat en-neuddâr fi inchâ el ʿyâr;* ce qui parfois n'est pas facile. Or le moyen le plus sûr, que dis-je? le seul certain pour la détermination dont il s'agit, est de recourir à la moutarde sauvage : on en prend 50 grains avec lesquels on détermine une *sandjah* (poids-étalon) destinée à exprimer le cinquième d'un grain de caroube.... (Ed-Dahaby, *Roy. As. Soc.*, vol. XIV. part. 2.)

Voyez aussi sous *Habbah* (1re partie, *Dictionary of technical terms*) et sous *Derham*, *Dinâr* et *Metqâl*. Comp. également le tableau de différentes *habbah*, à la fin du volume.

حزمة *hazmah*, synonyme de دستجة *destedjeh*.

Hazmah. C'est une poignée (*qabdah*) qui remplit la paume de la main. (Ez-Zahrâwy.)

حلقون *halqoûn*.

Halqoûn. Elle est égale à une darakhmy. (Ez-Zahrâwy.)

pas d'armes, *surtout* qui n'a pas de lance». Les filaments des extrémités seraient métaphoriquement comparés à des lances. Dans ma traduction d'Ed-Dahaby (*Roy. As. Soc.*, vol. XIV, part. 2) je l'avais traduite par «isolé».

حِمِّصة *hommosah*, pois chiche.

Hommosah. C'est le tiers d'un derham *kayl.* (Ez-Zahrâwy.)

Hommosah. Elle est le quart d'un derham ou le quart d'un metqâl. Suivant d'autres, elle égale le tiers d'un derham ou le tiers d'un metqâl[1]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *hommosah* est égale à un quart de derham ou, a-t-il été dit, à un tiers de derham. (*Madjmoû'ah fîl hésâb*, 3e section, *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.*)

حِمْل *haml, heml*, حملة *hamlah*; charge[2].

La charge (*hamlah*) de farine est de 300 ratls mesrys[3]. (*Guide du Kâteb*, fol. 84 r° et 180 r°.) Voir aussi sous *Wasq*.

La charge (*haml*) pour la laque et le poivre est de 500 ratls mesrys[4]. (*Guide du Kâteb*, fol. 96 v°.)

[1] Puisqu'il s'agit du derham qui est un metqâl ou darakhmy, nous avons pour le poids que les ouvrages de médecine attribuent au pois-chiche soit 0 gr. 827625, soit 1 gr. 1035.

[2] Au XIIIe siècle, la *charge*, en Provence, était rarement une mesure, plus souvent un poids. (L. Blancard, *Essai sur les monnaies de Charles Ier, comte de Provence*, p. 346.)

[3] Soit 133 kil. 479,36.

[4] Soit 222 kil. 465,6. — C'est ce que De Pasi appelle *sporta* du poivre. Il la fait égale à 500 ratls *forfori* (folfoly). Le métrologue vénitien dit que, de son temps, la sporta correspondait à 700 livres petit poids de Venise (= 70,000 *pesi* ou derhams = 216 k. 286 mais qu'auparavant elle en représentait 712. Or les 712 livres de Venise petit poids = 71200 pesi (ou derhams) = 222 k. 465,6 = 500 ratls mesrys de 144 derhams.

La charge (*haml*) pour le bois de campêche (*baqqam*) et le lin est de 600 ratls mesrys[1] (*Guide du Kâteb*, fol. 97 r°.)

La charge (*haml*) pour le poivre doux (*beuhâr*) est de 300 ratls mesrys (*Guide du Kâteb*, fol. 97 r°.)

La charge de farine pèse 300 ratls, au (poids) mesry, 2 tellîs, 3 qentârs, 6 *battah*, 9 *waybeh*, 144 *qadah*[2]. (*Guide du Kâteb*, fol. 127 v°.)

La charge (*hamlah*) de coton cardé est égale à 553 $\frac{1}{3}$ ratls mesrys[3] (*Guide du Kâteb*, fol. 129 v°.)

Un *heml*, c'est-à-dire un sac (*djowâleq*) plein de marchandises, placé sur le dos d'une bête de somme. (*Madjma*ᶜ *el anheur fi Moltaqa el abheur*, p. 389.)

La plus haute évaluation dont on se serve pour le coton est le *haml* (charge); en effet, on l'évalue d'abord en *estâr*, puis en *mann* et enfin en *haml*. Le *haml* est égal à 300 *mann;* le *mann* à 2 ratls; le ratl à 130 derhams[4], soit 20 *estâr* et l'*estâr* à 6 $\frac{1}{2}$ derhams. (*Madjma*ᶜ *el anheur*, p. 141.)

La charge de chameau correspond à 30 *qadah* de Sanᶜâ[5]. (*Hommes illustres du XI*ᵉ *siècle*, par El Mohebby, IV, p. 298.)

[1] 600 ratls de Mesr = 266 kil. 958,72.

[2] Les 43,200 derhams ou 133 kil. 479,36 donnent : pour le *tellîs*, 21,600 derhams = 66 kil. 739,68; pour le *qentâr* (ou 100 ratls de Mesr) 14,400 derhams = 44 kil. 492,12; pour la *battah*, 7,200 derhams = 22 kil. 246,56; pour la *waybeh*, 4,800 derhams = 14 kil. 831,04; et pour le *qadah*, 300 derhams = 926 gr. 94.

[3] Ce qui fait 246 kil. 195,264.

[4] 300 × 2 × 130 = 78,000 derhams = 241 kil. 004,4.

[5] Voir sous *Qadah*, IIIᵉ partie (Mesures de capacité).

خرّوبة *kharroûbah*, grain de caroube.

Cf. 1re partie, p. 106, *sub verbo* : A Arechkoul, la *kharroûbah* = 4 grains (El Bekry, p. 78 du texte arabe); le derham = 18 grains de caroube; le grain de caroube, 3 grains de blé (Maqrizy, *Traité des famines*, fol. 27 r°-v°); la kharroûbah = $\frac{1}{16}$ du derham. (*Guide du Kâteb*, fol. 80 r°.)

Kharroûbah. Elle a le poids de quatre *habbah*[1] et, dit-on, de 3 $\frac{1}{2}$ *habbah*[2]. (Ez-Zahrâwy.)

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, lequel est une kharroûbah au (poids) de Syrie. — Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : . . . . la *habbah* égale un grain d'orge et un demi-grain d'orge, ce qui fait le tiers d'une *kharroûbah*[3]. (Djirdjis, Escurial, 844.)

(La) *kharroûbah* pèse 4 *habbah* et, dit-on, 3 $\frac{1}{2}$ *habbah*. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *kharroûbah* est égale à 3 grains de blé. Le metqâl se compose de 24 *kharroûbah*[4]. (Ebn Fadl Allah, *apud* S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 82.)

Honayn a dit : La *darakhmy* se compose de 18

[1] C'est la *kharroûbah* « au poids de Syrie » d'Escurial 844. Elle pèse 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ (Voir ci-après sous *Darakhmy*), et la *habbah*, 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$.

[2] 0 gr. 055175 ou la *habbah* soit $\frac{1}{60}$ de la darakhmy × 3 $\frac{1}{2}$ = 0 gr. 1931125, ce qui est le qîrât compris 16 fois dans le derham de 3 gr. 0898 et 24 fois dans le metqâl mesry (de 4,6347).

[3] Cette *kharroûbah* égalerait 4 $\frac{1}{2}$ grains d'orge. Il y a lieu de supposer une erreur dans le texte.

[4] Le metqâl égyptien étant égal à 4 gr. 6347, on aura pour la kharroûbah 0 gr. 1931125. Comp. note 2 ci-dessus.

qîrâts, ce qui égale 18 grains (*habbah*) de la caroube syrienne[1]. (*Madjmoû'ah fî'l hésâb.*)

INSCRIPTIONS SUR DES POIDS EN VERRE.

1. Année 288-295 de l'Hég. Poids (*metqâl*) du fels du dînâr, 30 kharroûbah, 5 gr. 89032.

2. Poids (*metqâl*) d'un derham du poids de 13 *kharroûbah*, 2 gr. 552472. (E.-T. Rogers, *Num. Soc. of London*, 1873.)

3. Poids (*metqâl*) d'un fels *wâfy* de 20 *kharroûbah*, 3 gr. 9009.

4. Poids (*metqâl*) d'un fels de 33 *kharroûbah*, 6 gr. 4476.

5. Poids (*metqâl*) d'un fels de 30 kharroûbah, 5 gr. 8903.

6. Poids (*metqâl*) d'un fels du poids de 30 kharroûbah, 5 gr. 8903 (E.-T. Rogers, *Roy. As. Soc.*, août 1877.)

7. Fels de 25 kharroûbah, 5 gr. 100.

8. Fait par l'ordre d''Obayd Allah ebn el Habhâb[2]. Poids (*metqâl*) d'un fels de 20 *kharroûbah*,

[1] $\frac{3,3105}{18} = 0,1839 \frac{1}{6}$.

[2] 'Obayd Allah ebn el Habhâb (qu'Abou'l Mahâsen appelle par erreur 'Abd Allah en plusieurs endroits) fut ministre des finances en Égypte sous le gouvernorat d'El Heurr ebn Yousef, en l'année 106 de l'hégire. Il occupa ces fonctions sous plusieurs gouverneurs successifs et en dernier lieu sous El Walîd ebn Rafâ'ah, l'an 111 de l'hégire.

wâfy, 3 gr. 927. (Del uso cui erano destinati i vetri con epigraphi cufiche etc., Castiglioni, nos 14 et 15.)

9. Fait par l'ordre d'El Qâsem, fils d'ʿObayd Allah, année 119. Poids (*metqâl*) d'un fels de 30 *kharroûbah*, *wâfy*, 6 gr. 84[1]. (Communiqué par M. W. Tiesenhausen.)

دانق *dâneq*.

Cf. 1re partie, p. 98, *sub verbo* : $\frac{1}{6}$ du dînâr (de 20 qîrâts); égal à 3 $\frac{1}{8}$ qîrâts, soit 10 *habbah* ou 40 *areuzzah* (*Kétab el hâwy*); 3 qîrâts ou *kharroûbah* de Syrie = $\frac{1}{6}$ derham (Escurial, 844, ancien 839 Casiri); = 2 qîrâts (Escurial, 929, ancien 924 Casiri); $\frac{1}{6}$ derham (*Fath el moʿîn*).

Le dâneq = $\frac{2}{3}$ d'obole. (Yohanna ebn Sérâfioûn, *Canon* d'Avicenne.)

La *habbah* (des habitants de la Syrie) est un seul grain d'orge (*chaʿîrah*); le *dâneq* contient 10 *habbah*. (El Moqaddasy-de Goeje, p. 182.)

Dâneq. C'est le sixième d'un derham *kayl*, ce qui fait, d'après le calcul des Grecs (*younâniyn*), le quart d'un derham *dokhl*[2]. (Ez-Zahrâwy et le *Menhâdj ed-deukkân*.)

[1] Le n° 1 fait ressortir la kharroûbah à 0 gr. 196344; le n° 2, à 0 gr. 196344; le n° 3, à 0 gr. 195045; le n° 4, à 0 gr. 195381 $\frac{9}{11}$; le n° 5, à 0 gr. 196343 $\frac{1}{3}$; le n° 6, à 0 gr. 196343 $\frac{1}{3}$; le n° 7, à 0 gr. 204000; le n° 8, à 0,196350; le n° 9, à 0 gr. 228000. M. E.-T. Rogers évalue la *kharroûbah* à 3,03 grains anglais = 0 gr. 196344. D'où pour le grain de blé 0 gr. 065448, et pour le grain d'orge ($\frac{1}{4}$ de la kharroûbah) 0 gr. 049086.

[2] Si, par derham *kayl*, Ez-Zahrâwy entend ici la darakhmy, le dâneq sera de 0 gr. 55175 et le derham *dokhl* de 2 gr. 207.

Le dâneq est égal à $\frac{1}{6}$ de derham (de 12 qîrâts). (Eliyâ.)

Le dâneq équivaut à 3 qîrâts de 4 grains d'orge (*chaʿirât*) chacun. (Djirdjis, Escurial, 844, *Poids usités en médecine.*)

Le dâneq, chez les médecins, les jurisconsultes et autres, est $\frac{1}{6}$ de derham. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

Dâneq, dânaq et *dânâq* : $\frac{1}{6}$ du derham. (*Qâmoûs, Oqiânos.*)

Tout le monde convient que le dâneq est $\frac{1}{6}$ de derham. Son poids est donc, suivant l'opinion de ceux qui fixent le poids du derham à 50 $\frac{2}{5}$ grains d'orge de moyenne grosseur, 8 grains et $\frac{2}{5}$ de grain. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 21; S. de Sacy, *traduction*, p. 36, et aussi *Traité des monnaies*, p. 9.)

Le dâneq est $\frac{1}{4}$ de derham : il équivaut donc à 8 *habbah*, des *habbah* de l'argent. (Ms. de l'Université de Gênes.)

Le metqâl est égal à 6 *dâneq*; son dâneq égale 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts. — Le derham qui est exclusivement adopté actuellement se compose de 6 *dâneq* (= 12 qîrâts). — Le dâneq (du metqâl) pèse 10 grains d'orge. Le derham est de 14 qîrâts (de 5 grains d'orge) et le metqâl de 20 qîrâts[1]. — Le dînâr égale 6 *dâneq;* le dâneq, 4 *tassoûdj;* le tassoûdj, 2 *habbah;* la *habbah,*

[1] Les 20 qîrâts du dînâr feront par conséquent 100 grains d'orge et son dâneq sera de 16 $\frac{2}{3}$ grains d'orge et non de 10, comme le dit l'auteur. Il faut se rappeler toutefois que le metqâl se divise également en 60 *habbah.*

2 grains d'orge [1]. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb*, 2ᵉ section, *Sur les poids* (*affectés au pesage*) *de l'or et de l'argent.*)

Le dâneq du dînâr est égal à 3 qîrâts et 1 *habbah;* le qîrât, à 3 *habbah*, et la habbah, à 4 *areuzzah.* (*Er-Résâlah ech-chamsiyah*, fol. 24 vᵒ-25 rᵒ.)

Le dâneq est égal à $\frac{1}{6}$ de derham (de 70 grains d'orge). (Feuille de garde du ms. nᵒ 1014.)

Sache qu'on est d'accord pour donner à chaque dâneq le poids de 8 *habbah* d'orge de moyenne grosseur, ainsi que l'ont clairement expliqué les docteurs des deux partis. L'auteur du *Hâwy* a fait une mention semblable à propos des *habbah.*

Le derham est donc égal à 48 grains d'orge (*cha'îrah*) et le dînâr, à 68 grains d'orge et $\frac{4}{7}$ de grain d'orge [2]. Toutefois, dans une relation de Solaymân? ebn Hafs el Meroûzy, on lit que le dâneq pèse 6 *habbah* et la *habbah*, 2 grains (*habbatayn*) d'orge de moyenne grosseur, ni petits, ni gros. (Ms. de Berlin, Sprenger, 1913, fᵒ 3 rᵒ-vᵒ.)

Le dâneq est égal à $\frac{1}{6}$ de derham. (El Djabarty.)

Dans l'origine, le dâneq était le sixième du derham. Plus tard, on l'a communément considéré comme étant le sixième du sixième du quart du qîrât, ce qui fait la 144ᵉ partie d'un qîrât. L'une de ces parties est donc un dâneq; les deux font une *habbah;* les trois, un demi-qîrât ($\frac{1}{48}$) du qîrât; les quatre, deux *habbah;* les cinq, une habbah et un demi-qîrât; les six, un qîrât du qîrât, c'est-à-dire

[1] Ce calcul donne au dînar 96 grains d'orge.

[2] 0 gr. 06437 $\frac{1}{12} \times 68 \frac{4}{7} = 4$ gr. 414.

le tiers du huitième ($\frac{1}{24}$) de celui-ci. (Ed-Dahaby, p. 11.)

Voir à la fin *Tableau de différents dâneq.*

دهماس *dahmâs* et دهمساس *dahmasâs.*

Le *dahmâs* et le *dahmasâs*, 3 metqâls. (El ʿAntary, *Les poids et les mesures de capacité en usage en médecine*, Escurial 844.)

درخمي *darakhmy, darakhma*, en grec δραχμή, drachme.

Drachma quæ et holca etiam cognominatur habet siliquas 18. Alii vero dicunt scrupulos 3 (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Drachma habet scrupulos 3. (Appendice aux Œuvres de Galien, *De mens et pond.*, IV, p. 276.) Drachma habet scrupulos 3. obolos 6. lupinos 9. siliquas 18. æreos 48. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, p. 276.) — Drachma etiam alia œquivoce vocatur ipsa Ægyptiaca, quæ est sexta pars drachmæ atticæ, obolum 1. pendens. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 276.) — Drachma habet scrupulos 3. (Appendice aux Œuvres de Galien, *Aliter de eisdem*, IV, p. 276.) — Drachma habet scrupulos 3. obolos 6. (Appendice aux Œuvres de Galien, *De mens. et pond. veterin.*, IV, p. 276.) — Drachma, quæ et Holce dicitur, pendit scrupulos 3. id est obolos 6. (Appendice aux Œuvres de Galien, Diosc., *De pond.*, IV, 277.)

Drachma octava pars unciæ est, et denarii pondus

argenti tribus constans scripulis, id est XVIII siliquis. (Saint Isidore.)

La darakhmy est un metqâl. — La darakhmy est (composée de) six oboles. (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Darakhmy. C'est le poids d'un metqâl et, dit-on, d'un derham *kayl* et d'un dâneq[1]; d'autres disent 18 qîrâts[2]. Le (terme) « metqâl » est plus général et de meilleur style (*afsah*). Elle renferme trois grammes (*gharâma*)[3]. Il a été dit encore que c'était le derham en grec بالرومية, ce qui fait 15 *kharroûbah*[4]. La darakhmy représente également deux derhams moins un tiers, en derhams de l'Andalos[5]. (Ez-Zahrâwy.)

La darakhmy est un metqâl (Djirdjis). — La darakhmy est égale à un derham et demi[6]. (El ʿAntary, Escurial, 844.)

La darakmy est un metqâl. Le poids de ce metqâl est d'un derham et un huitième (*sic*)[7]. (*Menhâdj ed-deukkân*.)

[1] C'est peut-être un qîrât qu'il faut lire : 3,0898 (ou le derham *kayl*) + (1 qîrât ou $\frac{3,0898}{14}$ =) 0,2207 = 3 gr. 3105. Il est pourtant à remarquer que l'équation d'Ez-Zahrâwy fait ici ressortir le derham *kayl* à 2 gr. 8375 $\frac{5}{7}$. Comp. ci-après note 439.

[2] 0,1839 $\frac{1}{6}$ × 18 = 3 gr. 3105.

[3] Ou 3 scrupules, de 1 gr. 1035.

[4] 0,2207 × 15 = 3,3105. Comp. note 1, p. 420.

[5] Il faut sans doute entendre par « moins un tiers » « moins un tiers de darakhmy ». Nous aurons alors 3,3105 — 1,1035 = 4,414 = 2,207 (le derham de l'Andalos) × 2.

[6] 3,3105 : 1 $\frac{1}{2}$ = 2 gr. 207. L'auteur aurait donc eu en vue le derham de l'Andalos.

Ce derham serait de 2 gr. 942 $\frac{2}{3}$. Comp. ci-après note 1, p. 445.

(La) darakhmy est un metqâl et, dit-on, un derham et un dâneq; et, dit-on aussi, 18 qîrâts. Le (terme) metqâl est plus général et plus correct. Suivant quelques-uns, c'est le derham *roûmy*, lequel est égal à 15 *kharroûbah*. La darakhmy égale aussi un derham et deux tiers de derham de l'Andalos. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

La *darahmy* (*sic*) égale 2 metqâls [1]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne.)

La darakhmy est un metqâl en grec باليونانى, et, suivant quelques-uns, un derham. Bakhtyachou'[2] a dit : La darakhmy se compose de 72 grains d'orge[3]. Honayn a dit : La darakhmy est de 18 qîrâts, ce qui égale 18 grains (*habbah*) de la caroube syrienne. — La darakhmy est les $\frac{3}{4}$ du metqâl[4]. (*Madjmoû'ah fîl*

[1] Il y a là évidemment une erreur de copiste.

[2] Le médecin Bakhtyachou', fils de Georges, servit les khalifes El Hâdy et Haroûn er-Rachîd. Il fut appelé en consultation auprès de ce dernier en l'année 787 de notre ère. Cf. sur la famille des Bakhtyachou' l'*Histoire de la médecine arabe*, t. I, p. 95 et suiv., et le *Tarikh el hokamâ*.

[3] On lit dans le Dictionnaire latin-français de Noël : « *Drachma*, poids de 72 grains, qui valait la 8e partie de l'once romaine ». On peut voir dans le tableau qui accompagne ma traduction du *Traité des poids et mesures* d'Eliyâ que les 8 *darakhmy* composent l'once du ratl *roûmy*. — Ce grain = 0 gr. 04597 $\frac{11}{12}$.

[4] Il s'agit ici du metqâl de 4 gr. 414, dont les $\frac{3}{4}$ égalent en effet 3 gr. 3105 ou la darakmy, et non du metqâl-darakhmy, que quelques médecins arabes ont aussi appelé derham. Cette confusion de noms pour un même poids rappelle cette observation de Hussey, *Ancien weights and money*, p. 47-48 : « Quand Pline (H. N. XXI, 109) parle de la *drachme* attique et du denier romain comme étant du même poids, ce dernier n'avait plus ses proportions primitives. » Suivant Don V. Queipo (*loc. laud.*, II, p. 124), le système attique

hésâb, 3e section, *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.*)

Chez les médecins, la darakhmy est un metqâl et, chez quelques-uns, un derham. Ebn Hobal[1] a dit : c'est un derham et demi. (*Dictionary of technical terms*, p. 501.)

درهم *derham, derhâm* et *derhem.*

Voir 1re partie, sous *Derham*, p. 80 et suiv.

En ce qui regarde les poids (des habitants du Fârès), le poids du derham est de 7 metqâls pour 10 derhams. Ce n'est point comme dans l'Yaman et d'autres pays où les quantités pondérales du derham varient. (El Istakhry[2]-de Goeje, p. 156.)

Les poids (des habitants du Fârès) sont comme ceux connus dans tout l'univers, à savoir 10 derhams (pour) 7 metqâls. Ce pays n'est pas comme l'Yaman et l'Andalos, où il existe tant de variétés dans les poids. (Ebn Hauqal-de Goeje, p. 215.)

Le derham (de la Syrie) pèse 60 *habbah*. Leur

avait prévalu dans la Syrie, où il fut introduit par les Séleucides, conservé par les Arsacides, et plus spécialement encore par les Sassanides.

[1] Le Dr Leclerc cite (II, p. 142) Chams ed-dîn Abou'l 'Abbâs ebn 'Aly ebn Hobal comme un médecin distingué, ainsi que son père, et qui voyagea dans le pays de Roûm (Asie Mineure). Il était né en 548 de l'hégire (1143). — Hâdji Khalîfah, V, p. 436-439, fait mention d'un autre Ebn Hobal, auteur de plusieurs ouvrages de médecine : il l'appelle Mohaddeb ed-dîn Abou'l Hasan 'Aly ebn Ahmad ebn Hobal et-Tebrîzy el Baghdâdy. Il mourut en 610 (1213 de J.-C.). Peut-être s'agit-il du même personnage.

[2] Ce géographe voyageait vers 340 (951 de J.-C.).

habbah est un seul grain d'orge. (El Moqaddasy, p. 182.)

Derham. Il égale 15 *kharroûbah*, soit 18 qîrâts; ce qui fait un derham et demi *dokhl*. L'exactitude est qu'il est (égal à) un derham *dokhl* et quatre dixièmes[1]. On dit aussi qu'il contient 60 *habbah*, à la *habbah* de l'argent. (Ez-Zahrâwy.)

Le derham est égal à 60 *habbah* de 70 grains de moutarde (Eliyâ).

Les habitants de l'Égypte ont adopté l'usage de considérer chaque 3 grains de blé comme pesant la moitié du huitième d'un derham. D'après cela, le derham sera de 48 grains[2]. — Le derham égale 16 *kharroûbah*. La kharroûbah est aussi le qîrât. (*Guide du Kâteb*, fol. 79 r° et 80 r°.)

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, lequel est une *kharroûbah* au (poids) de Syrie. En triplant le qîrât, on obtient le dâneq. Celui-ci sextuplé forme le derham[3]. — Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : Quant au qîrât, tu sais déjà qu'il est égal à 4 grains d'orge (*cha'îrât*). Le dâneq équivaut à 3 qîrâts; le derham, à 6 dâneqs[4] (Djirdjis).

[1] $1\frac{1}{2} \times 2,207 = 3,3105$ ou la darakhmy. $1,4 \times 2,207 = 3,0898$ ou le derham.

[2] Ce grain de blé pèse donc o gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

[3] $4 \times 3 \times 6 = 72$ grains d'orge. Ce grain d'orge pesant o gr. 045979$\frac{1}{6}$, on a pour les 72 grains ou le derham 3 gr. 3105, c'est-à-dire la darakhmy. Cf. la note 4, p. 427.

[4] Nous obtenons encore ici 3 gr. 3105 pour le *derham usité en médecine*, lequel n'est autre, comme nous l'avons déjà vu et le verrons encore, que la *darakhmy*.

— Le derham est égal à 6 dâneqs. (El ʿAntary; Escurial 844.)

Le derham *kayl* est égal à 50 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de *habbah*. (Commentaire *El Menhâdj* de la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

Le ratl se compose d'onces et aussi de derhams. Les derhams s'expriment en grains (*habbât*) d'orge prise en général (*motlaq*). Ainsi, la première chose qu'on ait besoin de connaître, c'est la quantité pondérale (*meqdâr*) du derham légal en grains d'orge. Ce derham légal était du poids adopté alors par les habitants de la Mekke, que Dieu l'honore! et le *kayl* était la mesure de capacité (*mekyâl*) en usage parmi les habitants de Médine, que Dieu l'honore! en vertu de cette tradition rapportée par En-Nasây[1], qui s'appuie sur (l'autorité d') ʿAbd Allah ebn ʿOmar[2], que Dieu soit satisfait de lui! Le Prophète, que Dieu le bénisse et le salue! a dit, au rapport de ce dernier : « La mesure de capacité (*mekyâl*) sera conforme à celle des habitants de Médine et le poids, établi sur celui des habitants de la Mekke. » Ebn Battâl[3], dans son *Commentaire*, s'exprime en ce sens :

[1] Le traditionniste ʿAbd er-Rahman Ahmad ebn ʿAly ebn Choʿayb .... en-Nasây (natif de Nasâ, dans le Khorasân) habita le Vieux-Caire et mourut en l'année 302 ou 303 de l'hégire. Il était né en 214 ou 215. Voir Ebn Khallikân's *Dictionary*, I, p. 58.

[2] ʿAbd Allah ebn ʿOmar ebn el Khattâb, *compagnon* du Prophète, mourut à la Mekke en l'année 73 de l'hégire.

[3] Abou'l Hasan ʿAly ebn Khalaf ebn ʿAbd el Malek el Maghréby, *vulgo* Ebn Battâl, mâlékite, mort en l'année 449 de l'hégire (1057-1058 de J.-C.). Hâdji Khalîfah cite de lui (t. I, p. 348) *El Etésâm*, sur les traditions, et (t. II, p. 522) un commentaire du *Sahîh* d'El

« Les derhams étaient des morceaux d'argent sans inscriptions et des derhams de la frappe des Roûms (Grecs-Byzantins). Or quand ʿAbd el Malek ebn Merwân fut monté sur le trône, il réprouva la frappe des Roûms et fit battre des derhams : il établit que 10 derhams d'argent seraient égaux en poids à 7 metqâls d'or de la Mekke. D'après cela, le poids du derham d'argent égale donc les $\frac{7}{10}$ du dînâr d'or. »

(On lit) dans le *Kétâb el djawâher :* « ʿAbd el Haqq, s'appuyant sur (l'autorité d')ʿAbd Allah ebn Ahmad ebn Hanbal, a dit : « Il m'a été raconté que ce (traditionniste) ayant mesuré le *meudd* du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue! le trouva d'un ratl et un tiers de ratl. — Moi-même, a-t-il ajouté, j'ai fait toutes les recherches possibles auprès de personnes dans le discernement desquelles j'avais toute confiance et toutes m'ont affirmé unanimement que le dînâr d'or à la Mekke avait le poids de 82 *habbah* et $\frac{3}{10}$ de *habbah*, en grains (*habbah*) d'orge pris en général (*motlaq*). » Une fois cela établi d'une manière authentique, nous prenons $\frac{7}{10}$ pour le poids du derham. Le poids du derham légal sera donc 57 *habbah*, six dixièmes [et un dixième de dixième de habbah], ainsi que cela est mentionné dans le *Djawâher*. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

El-Khattâby[1] a mentionné d'après Abou'l ʿAbbâs

Bokhâry, dans lequel l'auteur s'occupe exclusivement de droit mâlékite.

[1] Abou Solaymân Hamd ebn Mohammad ebn Ibrâhim.... el Khattâby, auteur de plusieurs ouvrages de traditions et en même

ebn Chorayh[1] que le derham de la Mekke, du temps du Prophète était de 6 dâneqs, et le nombre de ses *habbah* (grains), de cinquante *habbah* et $\frac{2}{5}$ de habbah, et que, seulement sous l'islamisme, les inscriptions en furent changées; que le ratl, à la Mekke, était de 128 derhams, des derhams susmentionnés. Ce derham est le derham *kayl* : il fut ainsi nommé parce qu'on en composa le *ratl*, le *meudd* et le *sâ'*. C'est le derham *kayl* de la loi. C'est au sujet de ce derham que le Prophète a dit : « Le poids est le poids de la Mekke », et, au sujet de ce qui en a été composé, il a dit : « La mesure (*kayl*) est la mesure de Médine. »

La *habbah* servant à évaluer le poids du derham est le grain d'orge de moyenne grosseur, grossier, non écortiqué, après qu'on en a coupé la partie qui s'allonge aux deux extrémités et dépasse la forme du grain. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

El Djawhary dit dans son *Tâdj* : « . . . Le derham est égal à 6 dâneqs (de 8 *habbah*). » (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

(Le) derham est (égal à) 15 *kharroûbah* et (à) 18 qîrâts, ce qui fait un derham et demi *dokhl*. L'exactitude est un derham *dokhl* et quatre dixièmes et,

temps jurisconsulte et philologue, était originaire de Bost, où il mourut en l'année 388 de l'hégire. Cf. Ebn Khallikân, I, p. 476.

[1] Il faut lire Ebn Soraydj. Abou'l 'Abbâs ebn Soraydj, un des plus grands docteurs châfé'ites, composa, dit-on, 400 ouvrages. Il mourut à Baghdâd en l'année 306 de l'hégire. Cf. En-Nawawy, p. 739 et Ebn Khallikân, I, p. 46. S. de Sacy l'appelle par erreur « Ben Sérih ».

dit-on, soixante *habbah* à la *habbah* de l'argent[1]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Le *derham*, qu'on prononce *derham*, *derhâm* et *derhem*, est (un terme) connu. Nous avons fait mention de son poids sous *m k k.* (Sous *Makkoûk*, on lit : .... Et le derham égale 6 dâneqs [de 8 *habbah* chacun]) (*Qâmoûs.*)

Le derham de Baghdâd est égal à cinquante-deux *habbah* huit dixièmes de *habbah* et un demi-dixième de *habbah*[2]. — Le derham (de Baghdâd) est égal à 24 *sakradj* (lisez *sâtoûdj?*); le *sakradj* égale 2 *habbah*, des *habbah* de l'argent. — Les derhams de l'Andalos pèsent 36 grains (*habbah*) d'orge de moyenne grosseur; ils portent le nom de derhams *dokhl*...... Dans 14 derhams *dokhl* de l'Andalos, il y a (le poids de) 10 derhams *kayl*[3]. (Ms. de l'Université de Gênes.)

Le derham (pèse) 18 *kharroûbah;* le grain de caroube, 3 grains de blé. Le metqâl (pèse) 24 grains de caroube[4]. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 27 v°.)

[1] Comme on le voit, Côhen el 'Attâr a copié ici textuellement Ez-Zahrâwy, ainsi qu'il l'a fait dans la plus grande partie de son chapitre sur les poids et mesures.

[2] Il s'agit de *habbah* ou grains de l'Andalos. $52 \frac{17}{20} \times 0{,}5846 \frac{54}{151} =$ 3 gr. 0898.

[3] D'après l'auteur, le derham *dokhl* pèse 36 grains d'orge; les 14 derhams *dokhl* pèseront 504 grains d'orge, dont le $\frac{1}{10}$ est $50 \frac{2}{5}$, poids attribué au derham *kayl* ou de la Mekke, d'après El Khattâby. On a également 2 gr. 207 (ou le derham *dokhl*) $\times$ 14 = 30 gr. 898 = 3 gr. 0898 (ou le derham *kayl*) $\times$ 10.

[4] $0{,}1839 \frac{1}{6}$ (Voir note 1, p. 421) $\times 18 =$ 3 gr. 3105 et $0{,}1839 \frac{1}{6} \times 24 =$ 4 gr. 414. Comp. toutefois la note 4, p. 420.

Le derham pèse 70 grains d'orge[1]. (Feuille de garde du ms. n° 1014.)

D'autres conviennent que la valeur pondérale (*qadr*) du derham était connue, sans qu'il existât réellement; il en existait seulement le poids-étalon (*sandjah*) et il entrait dans la composition des poids supérieurs, comme le dînâr, l'once, le ratl, etc. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 13-14; S. de Sacy, traduction, p. 27.)

Sur les poids (affectés au pesage) de l'or et de l'argent. Le derham complet (*tâmm*), dans l'ancien temps, égalait 8 dâneqs. Celui qui est exclusivement adopté à l'époque actuelle se compose de 6 dâneqs, de 12 qîrâts, de 24 tassoûdj, de 48 *habbah*. Par *habbah*, l'on entend le $\frac{1}{48}$ du derham, non la *habbah* qui est un grain (*habbah*) de caroube, car 16 de ces grains forment le derham, mais au contraire une *habbah* équivalente à 4 *areuzzah*.... Le poids du derham incomplet (*nâqès*) est de 4 dâneqs et une fraction; il est très connu dans beaucoup de pays. Le derham se compose de 2 demies, de 3 tiers, jusqu'à 10 dixièmes; il est égal à 12 qîrâts, à 24 *tassoûdj*, à 48 *habbah* et à 60 *fels*.... Le derham est égal à un demi-metqâl et à son cinquième (soit $\frac{7}{10}$).... Sache encore que le derham est (de) 14 qîrâts; chaque qîrât équivaut à 5 grains d'orge.

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. Le derham est de 18 qîrâts et

[1] Le qîrât de l'auteur pesant 5 grains d'orge, son derham représente 14 qîrâts.

de 15 *kharroûbah*... Ce qu'on lit dans une pharmacopée (*fi baʿd el kanâïch*) indique que le derham grec (*younâny*) différait de celui en usage actuellement: il lui était inférieur d'une quantité égale à son sixième ou à son quart [1]. Il est nécessaire de tenir compte de cette observation, afin que les poids des grands praticiens ne soient pas altérés. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb*, 2e et 3e sections.)

Quant aux derhams, il y a une grande divergence d'opinions (à leur égard); c'est à ce qui existait à l'époque du Prophète, que Dieu le bénisse ainsi que sa famille! qu'on doit se conformer. Tout le monde a dit qu'ils étaient de six dâneqs. Le grand docteur [2] s'est exprimé ainsi dans le *Tahrîr* : Les derhams, au commencement de l'islamisme, étaient de deux sortes : *Baghlys*, qui étaient les noirs et dont chacun pesait 8 dâneqs, et *Tabarys*, de 4 dâneqs chaque derham. Ils furent réunis sous l'islamisme et l'on en fit deux derhams égaux pesant chacun 6 dâneqs. L'auteur d'*Et-tedkérat wa'l montaha* a dit à peu près la même chose. Dans le *Moʿtabar*, El Mohaqqeq [3] a dit : « Ce à quoi on doit avoir égard, c'est que le derham est de 6 dâneqs, de telle sorte que

[1] Je ne vois que le metqâl de 4 gr. 414 qui, diminué de son quart, soit égal à 3 gr. 3105 ou à la darakhmy, en usage parmi les médecins.

[2] J'ignore quel est ce docteur, le titre de *Tahrîr* étant commun à un grand nombre d'ouvrages.

[3] S'agirait-il de l'auteur du *Charâyeʿ el islâm*, qui était ainsi surnommé? mais son traducteur, M. Querry, ne lui attribue aucun ouvrage portant le titre d'*El Moʿtabar*.

les dix (derhams) soient égaux à 7 metqâls. Tel est le poids juste (*el wazn el ʿadl*). On dit, en effet, que les noirs étaient de 8 dâneqs et les *tabarys*, de 4 dâneqs. Ils furent réunis et l'on en fit 2 derhams. Cela est conforme à la *Seunneh* du Prophète. » Fin.

Er-Râféʿy [1] a dit dans le Commentaire susmentionné : « Quant aux derhams, ils avaient des poids différents. On établit sous l'islanisme que le poids d'un derham serait égal à 6 dâneqs, chaque dix derhams devant peser 7 metqâls. — La quantité de 10 derhams est donc égale à 7 metqâls. Conséquemment, les 20 metqâls, première quotité imposable de l'or, ont le poids de 28 $\frac{4}{7}$ derhams et les 200 derhams, première quotité imposable de l'argent, correspondent au poids de 140 metqâls. Il n'y a aucun doute sur ces rapports et tout le monde les a admis. Le grand docteur a dit dans le *Tahrîr* : Le poids de chaque dix derhams est de sept metqâls, au metqâl de l'or, et celui de chaque derham est d'un demi-metqâl et son cinquième. C'est là le derham avec lequel le Prophète a évalué les *quantités* (poids et mesures) légales, formant la quotité imposable dans la *zakâh*, ou la somme dont le vol donne lieu à l'ablation de la main, le prix du sang et le montant de la *djezyah*, etc. Tel est aussi le sens de cette phrase

[1] Er-Râféʿy (l'imâm Abou'l Qâsem ʿAbd el Karîm ebn Mohammad), de Qazwîn, châféʿîte, mort en 623 (1226 de J.-C.), composa sous le titre de *Fath el ʿazîz ʿala Kétâb el wadjîz* un grand commentaire de *El Wadjîz fi'l forouʿ*, qui eut pour auteur l'imâm Heudjdjat el islâm Abou Hâmed Mohammad ebn Mohammad el Ghazâly, châféʿîte, mort en l'année 505 de l'hégire.

qu'on lit dans le *Tedkérat wa'l montaha :* Sache donc qu'on est d'accord sur ceci, à savoir que chaque dâneq pèse 8 *habbah* (grains), des grains moyens d'orge, ainsi que se sont clairement exprimés les docteurs des deux partis et que l'a mentionné l'auteur du *Hâwy* à propos des *habbah.* Le derham est égal à 48 grains d'orge, et le dînâr, à 68 grains d'orge et $\frac{4}{7}$ de grain d'orge[1]. Toutefois on trouve dans la relation de Solaymân? ebn Hafs el-Meroûzy que son[2] poids est de 6 *habbah* et que la habbah pèse 2 *habbah* d'orge moyens, ni petits, ni gros. — Sache que Solaymân ebn Hafs el-Meroûzy a rapporté d'après Abou'l Hasan er-Réda que. . . . . le derham pèse 6 dâneqs; le dâneq, 6 *habbah;* et la *habbah* est du poids de 2 grains (*habbah*) d'orge moyens, ni petits, ni gros[3]. Cette évaluation est contraire, sous plusieurs rapports, à ce qui est connu. (Mohammad Bâqer, fol. 2 r°, 3 v° et 7 v°.)

Ebn er-Raf'ah, dans le *Tebyân;* Es-Saroûdjy, dans le Commentaire de la *Hédâyah;* Es-Soyoûty, dans le *Qaf' el moudjâdalah;* El-Maqrîzy, 'Abd el-Qâder es-Soûfy et autres auteurs[4] ont rapporté que les Grecs (*Younân*) avaient évalué le derham à 4,200 *habbah* (grains) de moutarde sauvage, et le metqâl à 6,000

[1] 7 : 10 : : 48 : 68 $\frac{4}{7}$.

[2] Bien que le mot « dâneq » ne figure pas ici, c'est de lui que l'auteur entend parler, comme on va le voir.

[3] Le derham se composerait ainsi de 72 grains d'orge.

[4] Sur tous ces auteurs et leurs ouvrages, cf. El-Djabarty et ma traduction d'Ed-Dahaby, dans la *Roy. As. Society :* Moustafa ed-Dahaby, châfe'ite, écrivait son traité en l'année 1272 de l'hégire (1856).

de ces mêmes grains. — Le derham est égal à $16\frac{4}{5}$ qîrâts[1]. Le qîrât équivaut à 250 grains de moutarde. Les chefs du rite hanafîte l'ont fait de 300 grains de moutarde; car, ont-ils dit, le metqâl est (égal à) 20 qîrâts, et le derham (à) 14 qîrâts[2]. C'est là une manière conventionnelle de s'exprimer qui renferme la proportion, sans fraction. Prends donc garde.

Il s'est introduit récemment dans la coutume de Mesr l'usage de faire le derham légal de 16 qîrâts et le metqâl d'un derham et demi. Par suite le qîrât *mesry* pèse $262\frac{1}{2}$ grains de moutarde et le metqâl, 6,300; ce qui le rend supérieur au metqâl légal d'un qîrât mesry et d'un septième de qîrât[3].....

Quant au derham (*mesry*), tu sais qu'il est (identique au derham) légal (*char'y*).... Les 16 *habbah*[4], évaluation donnée au derham mesry, égalent en poids les $16\frac{4}{5}$ (*habbah*[5]), chiffre auquel est évalué le derham légal, de telle sorte que la *habbah* de celui-là équivaut à une *habbah* et $\frac{1}{20}$ de *habbah* de celui-ci, et les 64 grains de blé (*qamhah*) auxquels est évalué le

[1] Et le metqâl à 24 qîrâts.

[2] $16\frac{4}{5} \times 250 = 14 \times 300 = 4200$.

[3] Le grain de moutarde étant égal à $\frac{3^{gr},0898}{4200} = \frac{4,414}{6000} =$ o gr. 0007356 $\frac{2}{3}$, on a pour le qîrât (chafé'ite) de 250 grains de moutarde o gr. 1839 $\frac{1}{6}$; pour le qîrât (hanafîte) de 300 grains de moutarde, o gr. 2207; et pour le qîrât (mesry) de $262\frac{1}{2}$ grains de moutarde, o gr. 193125. $6300 - 6000 = 300$; $262,5 + \frac{262,5}{7} = 300$. o gr. 0007356 $\frac{2}{3} \times 6300 =$ 4 gr. 6347.

[4] Ou qîrâts mesrys de o gr. 1931125.

[5] Ou qîrâts châfé'ites de o gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

derham *mesry*[1] ont le même poids que les $50 \frac{2}{5}$ grains d'orge[2] qui constituent l'évaluation donnée au derham légal, le grain de blé équivalant ainsi aux $\frac{3}{4}$ d'un grain d'orge et $\frac{3}{5}$ du quart du quart d'un grain d'orge[3]. (Ed-Dahaby.)

D'après la *seunneh*, il n'y a que 20 qîrâts dans le metqâl et 14 dans le derham. (El-Djabarty.)

Le derham de Constantinople dépasse celui de Mesr d'un cinquième de qîrât (mesry) et de trois cinquièmes de cinquième[4]. (Ed-Dahaby.)

Le dirham est l'unité de poids, non seulement en Égypte, mais dans tous les pays musulmans. Deux Commissions ont été chargées, à deux époques et sous deux différents gouvernements, d'en déterminer le rapport au gramme. La première Commission fonctionna pendant l'expédition française en Égypte, à la fin du XVIIIe siècle; elle s'était réunie à la Monnaie du Caire et elle avait constaté que le dirham pèse 3 gr. 0884. (*Description de l'Égypte, expédition française*, t. XVII, p. 32.) La seconde Commission

[1] On aura pour le grain de blé $\frac{3{,}0898}{64}$ = o gr. $048278 \frac{1}{8}$.

[2] Le grain d'orge $= \frac{3{,}0898}{50 \frac{2}{5}} = 0{,}06130 \frac{5}{9}$.

[3] Cette fraction se réduit à $\frac{63}{80}$. Les $\frac{63}{80}$ de $0{,}06130 \frac{5}{9} = 0{,}048278 \frac{1}{8}$.

[4] Cette fraction équivaut à $\frac{8}{25}$. Les $\frac{8}{25}$ de o gr. 1931125 représentent o gr. 061796. En l'ajoutant à 3 gr. 0898, on a pour le derham de Constantinople 3 gr. 151596. Tillet, dans son *Essai sur le rapport des poids étrangers avec le marc de France* (*Mémoires de l'Académie des sciences*, année 1767), fait le *cheki* (de 100 drachmes) égal à 1 marc 2 onces 3 gros et 28 grains = 318 gr. 899; d'où le derham de Constantinople = 3 gr. 18869. D'après l'Annuaire ottoman de l'an 1285 de l'hégire, le derham de Constantinople est de 3 gr. 207.

était égyptienne; elle fut organisée par ordre de Mohamad Ali vers l'année 1845; elle se composait des hommes les plus savants de l'Égypte..... La Monnaie du Caire en fut naturellement le siège. Plusieurs boules en cristal pesant différents poids tels que mille dirhams, cinq cents dirhams, etc., qui se trouvent en la possession des notables peseurs du Caire et dont ils se servent comme étalons pour les vérifications des poids, depuis des siècles, ont été mises à la disposition de la Commission avec tous les poids étalons de la Monnaie. Voici le résultat des travaux de la Commission : le dirham pèse en grammes 3 gr. 0898; ce nombre ne diffère de celui de la Commission française que d'un milligramme à peu près; mais la Commission égyptienne étant très compétente et ayant eu à sa disposition plus de documents et de meilleures balances, nous ne pouvons pas hésiter à admettre 3 gr. 0898 pour le poids définitif du dirham. (Mahmoud-Bey, *Le système métrique actuel de l'Égypte*, Copenhague, 1872.)

Le dirham n'a subi aucune altération en Égypte pendant toute la période de l'Islamisme jusqu'aujourd'hui :

1° Le dirham étant intimement lié à certaines lois religieuses de la jurisprudence musulmane, on ne put l'altérer sans enfreindre ces mêmes lois, fait qui ne s'est jamais produit en Égypte, dont le peuple est naturellement enclin à la dévotion et conservateur de ses lois et anciennes coutumes, et qui fut

dès les premiers siècles de l'Islamisme le siège de la foi et de la jurisprudence musulmanes.

2° Il y eut de tout temps, au moins depuis le commencement de l'Islamisme jusqu'à nos jours, une police spéciale chargée de la vérification des poids et mesures publics, dont le chef s'appelle *mohtaseb*, et le bureau, *Dâr el ʿyâr*, maison de l'étalonnement ou de la vérification des poids et mesures. Les marchands portent chez lui, à de certaines époques, leurs poids et mesures de capacité pour les contrôler; s'il s'en trouve de défectueux par suite d'un long usage ou autre cause, ils sont détruits, et le marchand est tenu de s'en procurer d'autres, fournis par l'autorité et sortant de la maison même de vérification; de semblables prescriptions sont toujours en vigueur; elles sont les meilleures garanties de l'intacte conservation du système métrique et prouvent la stabilité du dirham.

3° Les savants de toutes les époques qui se sont occupés des poids et mesures présentent le dirham comme pesant toujours le même nombre de grains d'orge et aussi de graines de moutarde. Er-Râféʿy et En-Nawawy, les deux grands docteurs qui ont vérifié le poids du ratl *charʿy* ou livre légale, estiment cette livre, le premier de 130 dirhams, et le second de 128 et quatre septièmes du dirham et laissent voir que le dirham est d'un poids constant; et bon nombre de faits de même nature prouvent également que le dirham n'a subi aucune modification, au moins en Égypte; mais nous en avons encore une

autre preuve d'un autre genre et presque mathématique, la voici :

Ebn er-Raf'ah Nadjm ed-dîn Abou'l 'Abbâs Ahmad ebn Mohammad ebn 'Aly ebn Mortafé' el-Ansâry, le châfé'ïte[1], investi des fonctions de vérificateur des poids et mesures à Mesr, dit dans son livre intitulé *Ifsâh et tebyân fî mârafat el mekyâl wa'l mîzân* ce qui suit : « J'ai trouvé dans la maison de vérification des poids et mesures à Mesr, lorsque j'en étais le chef, une mesure de capacité faite d'un seul morceau de cuivre creusé; elle portait en deux lignes gravées autour : *Au nom de Dieu clément, miséricordieux! (Cette mesure) a été faite à l'époque d'El-Malek el-'Azîz, que Dieu éternise son règne! pour le jurisconsulte l'îmâm vertueux Chéhâb ed-dîn, investi de la* hesbah *des musulmans, que Dieu exalte ses jugements! Ce meudd a été étalonné sur le* sâ' *du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue ainsi que sa famille! et vérifié au moyen de l'eau pure, sur l'original exact et authentique : son poids d'eau s'est trouvé de trois cent trente-sept derhams. Et cela à la date du dix-huitième (jour) de rabî' 1er de l'année cinq cent soixante et onze*[2]. »

On sait que le sâ' est une mesure de capacité en usage dans l'Arabie, et que le *meudd* est le quart de cette mesure.

[1] Cf. El-Djabarty, p. 4, note 4. Ebn er-Raf'ah, qui était né à Mesr, mourut en l'année 710 (Comm. 31 mai 1310).

[2] J'ai fait quelques modifications à la traduction de Mahmoud-Bey. Je ferai observer aussi que la date ne peut être que 591 (1195 de J.-C.), l'ayyoubîte El-'Aziz ayant régné en Égypte de 589 à 595.

Si nous pouvons, par une autre voie, savoir le volume du meudd en mesure égyptienne actuellement en usage, déterminer le poids de son contenu d'eau en dirhams actuels, il n'y aura qu'à comparer ce poids à celui rapporté par Ebn er-Raf'ah, pour s'assurer si le dirham d'aujourd'hui est ou non celui de l'année 571 (lisez 591). En effet El-Qamoûly et Es-Seubky, deux grands docteurs, ont déterminé chacun la capacité du *sâ'* du Prophète en mesure égyptienne. El-Qamoûly l'a trouvé de deux *qadah* égyptiens; Es-Seubky l'estime à deux *qadah* moins la septième partie d'un *qadah*. Mais El-Qamoûly a été le chef du bureau de vérification des poids et mesures (il est mort en l'année 727 de l'hégire). Sa détermination doit avoir, par conséquent, plus de poids et d'exactitude; soit le double; en outre, comme chef du bureau d'étalonnement, il a dû se servir du *meudd* vérifié sur le *sâ'* du Prophète et dont parle Ebn er-Raf'ah, qui est mort en l'année 710 de l'hégire et, par conséquent, il doit avoir un poids d'autorité triple de celui d'Es-Seubky. Cependant on ne doit pas pour cela rejeter l'estimation d'Es-Seubky; il faut seulement lui donner ici un poids d'autorité plus faible que celui d'El-Qamoûly et la considérer dans nos calculs relativement à la première dans le rapport mathématique de un à trois; c'est-à-dire qu'il faut multiplier la capacité du *sâ'* d'El-Qamoûly par 3, celle d'Es-Seubky par 1, faire la somme des deux résultats, la diviser par 4, et l'on trouvera la moyenne mathématique des deux déterminations, en y consi-

dérant leurs poids d'autorité dans le rapport de 3 à 1. Or la capacité du *sâ*ᶜ ou 2 *qadah* d'après El-Qamoûly est de 4 litres 2470; car on verra ci-après que le volume du *qadah* est de 2 litres 1235; celle du *sâ*ᶜ ou 2 *qadah* moins un septième de *qadah* d'après Es-Seubky est de 3 litres 94364. Multipliant le premier par 3 et le second par 1, on trouvera 12,7410 et 3,94364; la somme en est de 16,68464. En la divisant par 4, on trouvera 4 litres 17116 pour le volume moyen du *sâ*ᶜ d'après El-Qamoûly et Es-Seubky, dont les poids d'autorité sont dans le rapport de 3 à 1 dans cette matière, et comme le *meudd* est le quart du *sâ*ᶜ, donc la capacité ou le volume du *meudd* est de 1 litre 04279. Le poids d'eau de ce volume est de 1042 gr. 79; en le divisant par 3 gr. 0898, qui est le poids du dirham, on trouvera 337,4 dirhams, et c'est, à $\frac{4}{10}$ près, le poids du meudd cité par Ebn er-Rafᶜah. Le dirham, aussi bien que le *qadah*, n'a donc subi aucune altération, au moins depuis le VIᵉ siècle de l'hégire jusqu'à présent. (Mahmoud-Bey, *loco. cit.*)

POIDS EN ACIER TROUVÉS DANS LE FAYYOUM PAR M. E.-T. ROGERS.

	Poids du derham.
1. (1/2 derham) 1 gr. 49	2gr,98
2. (5 derhams) 14 gr. 709	2 9418
3. Cinq (derhams), *poids de sept*[1], 14 gr. 676	2 9352
4. Le *qest*[2], 14 gr. 4828	2 8965

[1] On sait que cette expression signifie que les dix derhams ont le poids de sept metqâls, voir 1ʳᵉ partie.

[2] Ce mot s'emploie pour exprimer un acompte *régulier*, c'est-à-

	Poids du derham.
5. Vingt, *poids de sept,* 59 gr. 097..........	2 95486
6. Vingt, *poids de sept,* 59 gr. 032...........	2 9516[1]

(*Correspondance.*)

dire qu'un certain nombre d'acomptes égaux forment un tout. Ici il me paraît représenter la moitié d'une once.

[1] On voit que les valeurs du derham fournies par ces six poids ne diffèrent guère l'une de l'autre, surtout si l'on considère que les Arabes n'avaient ni des balances ni des poids aussi justes que les nôtres. Aujourd'hui même, à l'exception des balances d'une grande précision et d'un prix très élevé, il est difficile de dépasser le centigramme dans les pesées, et ce poids même est rarement d'une exactitude rigoureuse. On peut donc considérer le derham fourni par les poids du Fayyoum comme représentant environ 2 gr. 96 à 2 gr. 97, et je crois qu'ils étaient destinés au pesage des pièces d'argent ayant cours à l'époque où ils étaient employés. Les 10 derhams de 2 gr. 96 à 2 gr. 97 représentaient 7 dînârs de 4 gr. 23 à 4 gr. 24. La moyenne des 6 poids est exactement de 2 gr. 943325 correspondant à un dînâr de 4 gr. 2047607. — Les poids trouvés par mon savant ami étaient contenus dans une boite en bois à deux compartiments, dans l'un desquels étaient les poids en acier et dans l'autre des poids en verre. Parmi ces derniers le plus récent porte l'empreinte : *Au nom de Dieu, El-Moqtader, Commandeur des croyants, Poids d'un demi* (*dînâr*) *wâfy* (*de plein poids*); tous donnent pour le dînâr plus de 4 gr. 26 et jusqu'à 4,28976 (El-Moqtader). Ce khalife ʿabbâside régna de 295 à 320 (908 à 932 de J.-C.). Quelques-unes de ses monnaies d'or pèsent jusqu'à 4 gr. 74 et 4 gr. 86, voir *Catalogue of oriental coins*, t. I, p. 141. On peut conclure, si je ne me trompe, de l'existence des deux compartiments, l'un contenant les poids en acier sur lesquels il n'est fait mention que du derham, et l'autre les poids en verre, qui portent au contraire comme empreinte le mot dînâr (exprimé ou sous-entendu), que les premiers servaient à peser les monnaies d'argent, et les derniers, les monnaies d'or. Il est à remarquer aussi que, pour les dînârs (plus précieux que les derhams), les poids ne vont pas au delà d'une unité, ce qui me paraît venir à l'appui de mon hypothèse, attendu que, s'il s'était agi de peser autre chose que des monnaies, M. Rogers aurait trouvé parmi ces poids des multiples du dînâr. Les pièces d'or se pesaient donc *une à une.*

ÉTUDE

SUR

LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

CHAPITRE TROISIÈME.

(SUITE.)

II. — EDITS DE SAHASARÂM, DE RÛPNÂTH ET DE BAIRÂT.

Ces inscriptions, sans être identiques, ont entre elles trop d'analogie pour qu'il soit possible d'en séparer l'interprétation; en certains passages difficiles, elles s'éclairent l'une l'autre, et le rapprochement en est de toute façon nécessaire. On sait que, de toutes nos tablettes, ce sont les plus récemment connues. Découvertes par diverses personnes [1], elles furent reproduites pour la première fois par les soins du général Cunningham. Les copies et estampages furent adressés à M. Bühler, qui les fit paraître et les interpréta le premier, en 1877. Les fac-similés qu'il a donnés des deux premières sont encore aujourd'hui

[1] Cf. *Corpus*, p. 2.

le meilleur instrument d'étude que nous possédions, supérieur aux reproductions du *Corpus*. Il est malheureusement encore insuffisant. On ne sait que trop maintenant à quel point sont imparfaites, d'une façon générale, les reproductions préparées pour le *Corpus*. Dans le cas particulier, les divergences nombreuses et graves que relève M. Bühler s'expliquent peut-être par l'état du rocher; mais elles justifient à coup sûr une certaine défiance dans les corrections que réclament plusieurs passages. Par bonheur, il est à peu près certain, si désirable que soit une revision nouvelle de ces monuments entreprise avec compétence, qu'elle profitera beaucoup plus au détail philologique qu'à l'intelligence générale du morceau.

Je dois exprimer ici mes sincères remercîments à M. Bühler : il a bien voulu me donner communication de la photographie de Sahasarâm, qu'il cite dans son premier article comme lui ayant été envoyée par le général Cunningham. Mon commentaire était terminé quand elle m'est parvenue. J'ai, en la désignant par l'abréviation Ph. B., ajouté en note les observations que m'en a suggérées l'examen attentif.

SAHASARÂM[1].

1) [illegible] .... [illegible]

[illegible] (2) [illegible]

[1] Je donne la lecture telle qu'elle m'apparaît dans le fac-similé de l'*Indian Antiquary*. On trouvera dans les notes de la transcription toutes les lectures divergentes de M. Bühler.

(1) Devânaṁpiyẹ hevaṁ â ——— iyâni [a] savachalâni aṁ upâsake sumi na ca bâḍhaṁ palakaṁte [.] (2) saviṁçhale sâdhike aṁ ——— te [b] etena ca aṁtalena jaṁbudîpasi aṁmisaṁ devâ ?saṁ [1] ta (3) munisâ misaṁdeva kaṭâ [c] [.] pala——— iyaṁ phale .o——— yaṁ mahatatâ va cakiye pâvatave [d] [.] khudakena pi pala (4) kamaminenạ vipule pi suagakiye âlâ——— v. [2] [e] [.] se etâye aṭhâye iyaṁ sâvâne [f] [.] khu-

[1] B. lit °vâ husaṁ°.

[2] B. °suag[e] [sa]kiye â°. A en juger par le fac-similé, il n'existe aucune trace du caractère *sa*, ni même la place qui lui serait nécessaire.

dakâ ca uḍâlâ câ pa (5) lakamamtu amtâ pi cam[1] jânamtu[g] cilaṭhitîke câ palakame hotu iyam ca aṭhe vaḍhisati |vipulam pi ca vaḍhisati (6) diyâḍhiyam |avaladhiyenâ diyaḍhiyam[h] vaḍhisati [.] iyam ca savane vivuthena [.] duve sapamnâlâti (7) satâ vivuthâ ti[i] 256 [.] ima ca aṭham pavatesu likhâpayâthâ ya. vâ a (8) thi hetâ[2] silâthambhâ tata pi likhâpayatha yi[j] [.].

RÛPNÂTH.

(1) [Brahmi] (?) [Brahmi] (?) [Brahmi]

[Brahmi] ? . . [Brahmi] (?) [Brahmi]

[Brahmi] . . . [Brahmi] (2) [Brahmi]

[Brahmi]

[Brahmi] [3] (3) [Brahmi]

[Brahmi]

[Brahmi] (?) (4) [Brahmi]

[Brahmi]

[Brahmi]

[1] Je dois dire que sur Ph. B. je ne découvre aucune trace de l'anusvâra.

[2] B. °hete si°.

[3] Fac-similé C. °hipika°. D'après M. Bühler, il est bien douteux qu'il y ait une lettre quelconque entre le *hi* et le *ka*.

[Brahmi] (5) [Brahmi]

[Brahmi]

[Brahmi] (6) [Brahmi]

(1) Devânampiye hevam âhâ [.] sâti(le)kâni [1] adhitiyâni [2] vasa sumi pâkâ ... ke [3] no ca bâdhi pakate sâtileke cu chavachare ya sumi haka ——— pite [4] (2) bâdhim ca [5] pakate [a] [.] yâ imâya [6] kâlâya jambudipasi amisâdevâ husu te dâni misamkatâ [7] [.] pakamasi hi esa phale no ca esa mahatatâ pâpotave [.] khudakena hi ka [8] (3) pi [b] pakamamânenâ [9] sakiye pipule pi svage ârodheve [10] [.] etiya athâya ca sâvane kate khudakâ ca udâlâ ca pakamamtu [c] ti amtâ pi ca jânamtu [.] iyam pakarâ va [11] (4) kiti cirathitike siyà [d] iya hi athe vadhi vadhisiti vipula ca vadhisiti apaladhiyenâ diyadhiya [12] vadhisata [.] iya ca athe pavatisa lekhâpeta vâ lata hadha [e] ca atha [13] (5) silâthabhe [14] silâthambhasi lâkhâpetavaya ta [.] etinâ [f] ca

[1] B. °sâtirakekâni°.
[2] B. °adhitisâni°.
[3] B. °sumi pâkâ sa[va]ki no°.
[4] B. °haka samghapapite°.
[5] B. °bâdhi ca°.
[6] B. °yi imâya°.
[7] B. °nî masâka°.
[8] B. °kenâ hi°. Il se peut, d'après M. Bühler, qu'il y ait eu une lettre entre *hi* et *ka;* mais il incline à ne voir dans les traces du fac-similé que des égratignures accidentelles.
[9] B. °pi parumaminenâ°.
[10] B. °rodhave°.
[11] B. °pakâre ca°.
[12] B. °dhiyam vadhisati i°.
[13] B. °athi si°.
[14] B. °lâthubhe°.

vayajanenâ yâvataka tupaka ahâle savara vivasetavaya ti [1] vyaṭhenâ [2] sâvane kaṭe [.] 256 sa (6) tavivâsâ ta [.].

BAIRÂT.

(1) [Brahmi script] [3] ————————

———— (2) [Brahmi script] [4] [Brahmi script] . . [Brahmi script] [5] ————

———————————— (3) [Brahmi script]

[Brahmi script] . [Brahmi script] [6] ————————————

(4) [Brahmi script] . . [Brahmi script] ————————

———————— [Brahmi script] [7] [Brahmi script] . [Brahmi script] (5) [Brahmi script] [8] [Brahmi script]

[Brahmi script] [9] [Brahmi script] ———————————— [Brahmi script]

[Brahmi script] . . . [Brahmi script] (6) [Brahmi script] [10] [Brahmi script]

[Brahmi script] [11] ———————————— [Brahmi script] [12] [Brahmi script]

[1] B. °tavâyati°.
[2] B. °vyuṭhenâ°.
[3] B. °sâti°.
[4] B. °ya haka°.
[5] B. °sake n[o] ca bâḍhaṁ ca ———.
[6] B. °ghe papayite bâḍhaṁ ca ———.
[7] B. ——— kamasi°.
[8] B. [n]o hi°.
[9] B. °mahatane°.
[10] B. °ṣvaṁge [sa]kye°.
[11] B. °âlâdhetave ———.
[12] B. ——— kâ ca uḍâlâ ca palakamatu ti°.

𑀫𑀢𑀢𑀺 (7) 𑀅𑀁𑀢𑀸𑀧𑀺𑀘𑀚𑀸𑀦𑀁𑀢𑀼[1] 𑀢𑀺𑀘𑀺𑀮𑀣𑀺𑀢𑀺 ————

———— 𑀧𑀼𑀮𑀁𑀧𑀺𑀯𑀠𑀺𑀲𑀢𑀺 (8) 𑀤𑀺𑀬𑀠𑀺𑀬𑀁

𑀯𑀠𑀺𑀲𑀢𑀺 ——— [illegible] [2]

(1) Devânaṁpiye âhâ [.] sati ———— (2) vasânaṁ ya paka upâsakâ —— bâḍhi ———— (3) aṁ mamayâ saṁghe papayâ ate .ḍhi ca ———— (4) jaṁbudipasi amisânaṁ deva hi —— vi ———— mâsi esa .le ———— (5) hâhi ese mapâtane vacakaye ————?maminenâ ya —— pa (6) vipule pi ṣvaṁgikiye âlodhetaye ———— kâ ce uḍâlâ câ palakamata ti (7) aṁtâ pi ca jânaṁtu ti cilathiti ———— pulaṁ pi vaḍhisati (8) diyaḍhiyaṁ vaḍhisati [.].

Bühler, *Ind. Antiq.*, 1877, p. 149 et suiv., 1878, p. 141 et suiv.; Rhys Davids, *Academy*, n° du 14 juillet 1877, p. 37; *Numismata orientalia* de Marsden, nouv. édit., 6e partie, p. 57 et suiv.; Pischel, *Academy*, n° du 11 août 1877, p. 145; Oldenberg, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, XXXV, p. 473 et suiv.

Sahasarâm. — *a.* Je ne puis que me rallier aux observations décisives de M. Oldenberg (*Mahâvagga*, I, XXXVIII, et *Zeitschr. der D. M. G.*, loc. cit.) en faveur de la lecture [*aḍha*]*tiyâni*, aussi bien ici qu'à

[1] B. °aṁte pi janaṁ°.

[2] Ces signes numéraux ne paraissent pas, d'après B., sur l'estampage, et il doute de leur existence.

Rûpnâth. Il est bien vrai qu'à Rûpnâth la lecture est en apparence *aḍhitiyâni*, mais j'ai averti tout à l'heure de la défiance prudente avec laquelle il faut traiter nos fac-similés. Ici même nous avons *saviṁchale* où la lecture *sa[ṁ]vachhale* ne peut faire l'objet d'aucun doute, et à R. l. 4 nous trouvons à deux reprises *vaḍhisiti*, quoique la lecture *vaḍhisati* soit certaine; enfin, avec la même lettre 𑀟, nous lisons, à la l. 2, *bâḍhiṁ*, où la pierre porte ou portait assurément *bâḍhaṁ*. Cette lecture emporte la traduction « deux ans et demi ». A en juger par le fac-similé, la lacune est seulement de sept caractères; je complète °*â[ha sâdhikâni aḍha]tiyâni*°, et non *sâtilekâni*. En effet, tout à l'heure notre texte va nous donner *saviṁchale sâdhike* en face de *sâtileke chavachhare* à R. Il n'y a rien à ajouter sur les autres détails aux remarques de M. Bühler. Je ferai seulement observer que, en traduisant littéralement : « il y a deux ans et demi que je suis upâsaka (buddhiste laïque), et je n'ai pas fait de grands efforts, » on arriverait à fausser le sens, comme le montre clairement la suite de la phrase. Le roi veut dire : « J'ai été pendant plus de deux ans et demi upâsaka sans faire de grands efforts; et voici plus d'un an que, » etc. — *b*. Il est clair qu'il faut, dans la lacune, suppléer soit °*aṁ[sumi bâḍhaṁ palakaṁ]te*° ou *aṁ[sumi saṁghapâpi]te* (cf. la note in R.). M. Bühler propose la première restitution, et en effet la lacune semble plutôt être de sept caractères. Le sens en tous cas demeurerait essentiellement équivalent. J'ai eu occasion de montrer, en commentant

IMPRIMERIE NATIONALE.

le sixième édit de Delhi (n. *a*), comment les données chronologiques que nous trouvons ici, combinées avec les indications contenues dans le XIII[e] édit de Khâlsi, mettent hors de conteste ce fait que le texte présent émane bien réellement du même auteur que les édits gravés sur les colonnes. Elles nous permettent de préciser la date de nos inscriptions. Piyadasi s'étant converti, d'après son propre témoignage, dans la neuvième année, soit huit ans et six mois, après sa consécration, il faut à ce chiffre ajouter d'abord deux ans et une fraction, soit, par exemple, deux ans et demi, puis un an et une fraction, soit un an et trois mois, ce qui, au total, place ces inscriptions dans la treizième année après sa consécration, comme les inscriptions que nous examinerons ci-dessous, et qui ont été relevées dans les grottes de Barâbar. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la question historique générale. Je me contenterai d'une seule remarque. Le Mahâvaṁsa (p. 22, l. 2; p. 23, l. 3) place la conversion d'Açoka dans la quatrième année qui suit sa consécration, ce qui est en désaccord avec le témoignage de Khâlsi; mais il place la consécration du roi dans la cinquième année après son avènement, ce qui donne pour sa conversion la neuvième année de son règne effectif. Il y a, dans cet accord partiel avec des documents authentiques la trace d'une tradition exacte. Nous n'avons pas à décider à quelle cause la part d'erreur est imputable, si la consécration a été arbitrairement séparée de l'avènement, ou si le point de départ des neuf années

a été reculé indûment par les annales cinghalaises de la consécration à l'avènement même du roi. — *c.* Cette phrase est, à mon avis, une des plus difficiles du morceau. Elle présente d'abord une petite incertitude de lecture qui porte sur le caractère qui suit *devâ.* M. Bühler le lit *hu*, ce qui donne *husaṁ*, correspondant à *husu*, pâli *ahuṁsu*, de R. Mais R. fournit au pronom *te* un corrélatif *yâ*, dont nous ne pouvons guère nous passer et qui manquerait ici. J'ajoute que, d'après les traces du fac-similé, le caractère *hu* aurait affecté la forme , au lieu de qui est l'écriture ordinaire. Dans ces conditions, je crois qu'il faut, dans le trait vertical |, ne pas chercher autre chose que le signe de séparation, familier à notre texte comme à celui de Khâlsi, et que les deux traits latéraux ne sont que des égratignures accidentelles de la pierre. Je puis ajouter maintenant que l'inspection de Ph. B. me paraît lever à cet égard toute incertitude. Je prends ensuite *saṁta* pour *saṁte* = *santaḥ*, le nominatif pluriel du participe *sat.* Il est du reste bien évident que le choix entre les deux partis n'est pas de nature à influencer l'interprétation générale de la phrase. C'est ce sens qu'il importe de déterminer. M. Bühler traduit : « Pendant cet intervalle, les dieux qui étaient [considérés comme] de vrais dieux dans le Jambudvîpa, je les ai faits [je les ai fait considérer comme] hommes et faux. » Je serais bien surpris si M. Bühler, avec sa vaste expérience du tour d'expression et de pensée des Hindous n'avait pas été lui-même choqué d'une pareille façon de

dire. Il ajoute en note que « probablement cette phrase fait allusion à la croyance buddhique d'après laquelle les devas, eux aussi, ont des termes d'existence plus ou moins longs, après lesquels ils meurent pour renaître dans d'autres modes d'existence, conformément à leur *karma.* » Mais cette croyance est en somme aussi bien brâhmanique que buddhique, et Piyadasi, en la répandant, n'eût point innové. Encore l'expression serait-elle inexacte et insuffisante à l'excès; ce n'est pas seulement comme hommes, mais comme animaux, comme habitants des séjours infernaux, etc., que les devas, aussi bien que les autres êtres vivants, sont exposés à renaître. D'autre part, comment admettre qu'un buddhiste caractérise sa conversion en disant qu'il a réduit les Devas brâhmaniques au rôle de faux dieux. « Vrais Devas », « faux Devas », sont des locutions non seulement étrangères à ce que nous savons de la phraséologie buddhique et hindoue, mais directement contradictoires à tout ce que nous connaissons des écritures et des doctrines buddhiques. Jamais nous n'y saisissons aucune polémique contre les dieux populaires. Ils ont leur place reconnue dans le système cosmologique; ils sont mis par la légende en relation continuelle avec le Buddha et ses disciples. Ce sont les Devas Indra et Brahmâ qui reçoivent le Buddha à sa naissance; c'est parmi les Devas que s'élève en mourant la mère du Buddha, et c'est du milieu des Devas Tushitas que, d'après toutes les écoles, Çâkyamuni descend pour s'incarner; son futur successeur est, en attendant

l'heure de sa mission, le chef même des Devas. Sans doute ces Devas n'ont dans le système général du buddhisme qu'un rôle subalterne; mais il n'en est pas autrement dans les systèmes philosophiques réputés les plus orthodoxes. J'ajoute, avec la réserve que commande un argument de ce genre, qu'il serait singulier, si le roi se piquait ainsi de faire une guerre d'extermination aux Devas, qu'il trouvât bon de s'attribuer, dans cette inscription même, le surnom de *devânâm̃priya*. Il ne s'agit point en effet d'un nom véritable, nom personnel ou nom de famille, qui ne se change pas arbitrairement, dont la portée peut être ou oblitérée ou usée par l'habitude; il s'agit d'un surnom, choisi librement et dont le sens « cher aux devas » était présent à tous les esprits. Évidemment la traduction proposée par M. Bühler n'est qu'un pis aller et ne saurait nous satisfaire. Il est permis, je crois, d'être à cet égard absolument affirmatif; il est plus malaisé d'indiquer avec certitude comment il la faut remplacer. Nous pouvons ne pas nous préoccuper de la phrase parallèle de Rûpnâth; un peu moins explicite que la nôtre, elle doit lui emprunter des éclaircissements, elle ne saurait lui en fournir. J'ajoute que je ne puis que me rallier à M. Bühler en ce qui concerne l'analyse des mots pris isolément ou, si l'on veut, du mot *misâ* (ou *misam̃*) et *amisâ* (ou *amisam̃*), le seul qui prête à quelque incertitude; comme lui, j'y vois l'équivalent du sanscrit *mṛishâ*, *amṛishâ*. Une première difficulté concerne le rôle syntactique de *munisâ* et la question de

savoir s'il le faut prendre comme sujet ou comme attribut. Si j'ai raison de lire *saṁte*, le participe présent, la place même qu'occupent les mots ne peut laisser de doute, et *munisâ* appartient au sujet; la lecture *husaṁ te*, tout en rendant cette conclusion moins inévitable, ne l'exclurait certainement pas; même dans ce cas, elle serait encore plus naturelle. Elle est d'autre part confirmée indirectement par l'absence du mot à Rûpnâth. Le roi ne saurait omettre un terme caractéristique pour l'œuvre qu'il se vante d'avoir accomplie; il peut bien plus aisément en omettre un dans la désignation générale des gens à qui elle s'est appliquée. J'estime donc qu'il faut traduire : « Les hommes qui étaient réellement des Devas (*ou* des dieux) ont été rendus faussement dieux, » en d'autres termes, « ont été dépossédés de ce rang[1]. » Le roi a donc ici en vue une catégorie d'hommes qui, tout en étant des hommes, étaient en réalité des dieux. Quels sont ces hommes, dieux du Jambudvîpa? Il me paraît difficile d'hésiter à y reconnaître les brâhmanes. Pour en appeler à un témoignage qui ne saurait être suspect, je puis citer le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, qui, à l'article *deva*, ouvre un paragraphe spécial pour les cas où le mot désigne « le dieu sur la terre », lequel est, dit M. Böth-

[1] On pourrait bien, en prenant *munisâ* comme sujet, arriver à une traduction voisine de celle de M. Bühler; il faudrait considérer *misâdevâ* et *amisâdevâ* comme *bahuvrîhis*. Mais, outre que cette explication aurait contre elle les mêmes raisons qui me paraissent condamner la traduction de M. Bühler, il suffirait, pour l'exclure, de la comparaison de R., qui porte, non pas *amisâdevâ kaṭâ*, mais *amisâkaṭâ*.

lingk, proprement le brâhmane. On rencontre en effet dans cet emploi les synonymes *kshitideva*, *bhûdeva*, *bhûsura*, tous signifiant littéralement « dieu terrestre », tous désignant les brâhmanes. Je ne relèverai expressément que ce passage, cité par Aufrecht[1], du *Saṃkshepaçaṅkarajaya* où l'auteur désigne les brâhmanes et les buddhistes par l'expression *bhûsurasaugatâḥ*, « les dieux terrestres et les disciples du Sugata ». Je n'oublie pas que les exemples sont tous beaucoup plus modernes que le temps de nos inscriptions. Mais on sait de reste que les prétentions dominatrices de la caste brâhmanique remontent très haut, et l'on relèverait aisément dans les monuments anciens de la littérature proprement brâhmanique nombre de passages où elles se produisent sur le ton le plus hautain. Il y a plus : nous avons en quelque sorte la confirmation historique de cette interprétation. Comment le Mahâvaṃsa caractérise-t-il la conversion d'Açoka? C'est par ce fait qu'il renvoie les soixante mille brâhmanes que, conformément aux traditions paternelles, il nourrissait chaque jour, et leur substitue soixante mille çramaṇas buddhiques; c'est donc par une manifestation évidente de sa défaveur à l'égard des brâhmanes. Par cette conduite, par cet exemple, il peut en effet se flatter de porter à leur prestige une atteinte profonde. La tradition vient donc positivement à notre aide. Elle a en outre l'avantage de répondre d'avance à une objection, assez faible par elle-même, que l'on pourrait être

[1] Catal. Bodl., p. 254, 3.

tenté d'emprunter au ton sur lequel le roi parle en général des brâhmanes, les associant sans cesse aux çramaṇas. Évidemment il ne faut voir dans ce fait que le résultat de l'esprit de tolérance qui anime tous ses édits; mais, à coup sûr, il n'est pas plus malaisé de concilier cette tolérance avec notre traduction de la phrase présente qu'avec le souvenir transmis par l'annaliste cinghalais[1]. — *d.* Il n'y a aucun doute sur les caractères qu'il convient de compléter dans les deux lacunes : *pala[kamasi hi] iyaṁ°* et *phale n]o [ca i]yaṁ°*. Les mots qui suivent présentent plus de difficulté. M. Bühler traduit *no ca iyaṁ*, etc., par : «et il ne faut pas dire que c'est un effet de [ma] grandeur.» Que *pâvatave* corresponde à un sanscrit *pravaktavyaṁ*, rien n'est en soi plus possible, quoiqu'il faille au moins admettre que l'*â* long est de trop. Mais on regrette que M. Bühler n'ait pas été plus explicite sur la locution supposée *mahatatâvacakiye*, dont l'analyse n'est rien moins qu'évidente. Il marque du reste lui-même ses doutes au sujet de la dérivation *vacakiya*, de *vâcaka* + suff. *iya*. J'imagine que si M. Bühler a, malgré tout, persévéré dans cette analyse du texte, c'est sous l'impression de la lecture a peu près concordante de Bairât : *mahâtane vacakaye*.

[1] J'ai indiqué les raisons qui me paraissent commander de prendre *munisâ* comme sujet. Il est presque inutile de faire remarquer expressément que, préférât-on le prendre comme attribut, mon explication n'en serait pas essentiellement modifiée. On traduirait : «Les gens qui étaient en réalité des dieux dans le Jambudvîpa, je les ai réduits à [rester simplement] des hommes et des usurpateurs du titre de Deva.»

Mais cette inscription a tant souffert, elle est si fragmentaire et la reproduction en est si visiblement insuffisante qu'il me paraît fort imprudent de la prendre pour point de départ; il est au contraire beaucoup plus probable que la lecture de S. a dû en influencer le déchiffrement. Dans ces conditions, je ne puis m'empêcher d'incliner vers une autre analyse : je lis *sakiye* pour *cakiye*, ce qui donne *no ca iyaṁ mahatatâ va sakiye pâvatave,* et nous rapproche de la tournure certaine de R. M. Bühler y a parfaitement reconnu *pâpotave* comme correspondant à un sanscrit *prâptavyaḥ*. C'est le même thème que nous avons ici dans *pâvatave*, qui, transcrit en orthographe sanscrite, serait *prâptave*, le *v* pour *p* comme ailleurs, et ci-dessous dans notre inscription même, qui porte *avaladhiyena* pour *apaladhiº*. La substitution de l'infinitif résulte nécessairement de la tournure par *çakyaṁ :* « et ce [fruit] n'est pas possible à obtenir par la puissance toute seule. » — *e.* Nous avons dans cette phrase exactement la même tournure que dans la précédente, s'il faut, comme le fait M. Bühler, ajouter la syllabe *sa* après *svage* et devant *kiye*, tant ici qu'à Bairât. A en juger par les fac-similés, il parait difficile que la pierre ait réellement jamais porté ce caractère; mais, outre qu'il a pu être omis par inadvertance, M. Bühler, qui a entre les mains plus d'éléments que nous n'en avons, est le meilleur juge de ces possibilités. D'ailleurs R. confirme certainement sa conjecture. Je pense qu'il est, jusqu'à nouvel ordre, sage de s'y tenir. Sur la forme *palakameminenâ*, qui paraît se re-

trouver à B. et peut-être aussi à R., cf. ci-dessus la note *s* in Dh. éd. dét. I. On sent que *vipule* fait antithèse à *khudakena* : «même les petits peuvent conquérir le svarga, si grand qu'il soit», c'est-à-dire si grande que soit la récompense. — *f*. Il est essentiel de bien déterminer, dès la première rencontre, la portée exacte du mot *sâvane*. Je ne parle pas du sens littéral, «proclamation, promulgation», qui n'est pas en cause. Nous l'avons déjà par deux fois rencontré précédemment à Delhi, dans le 7[e] (l. 20) et le 8[e] édit (l. 1). Dans les deux cas, le mot est expressément appliqué aux proclamations du roi, faites par lui ou par son ordre et consignées dans ses inscriptions. *Iyaṁ* est d'ailleurs le pronom même par lequel Piyadasi, dans tous ses monuments, désigne l'inscription où il se trouve : «la présente inscription». Nous n'avons aucune raison de le prendre autrement ici, et *a priori* nous ne pouvons en somme que traduire : «C'est en vue de ce résultat qu'est faite la présente proclamation.» Nous verrons tout à l'heure si la suite dément cette interprétation. — *g*. M. Bühler s'est mépris sur *aṁtâ;* c'est un nominatif pluriel qui désigne les peuples frontières, les pays étrangers. La comparaison de J. II, 6, de Dh. éd. dét. II, 4, etc., ne laisse place à aucun doute. Quant à *jânaṁtu*, s'il ne faut pas lire *taṁ* pour *caṁ*, ce qui donnerait au verbe un régime, la pensée se complète sans effort par un équivalent sous-entendu. Comp. la phrase finale de l'édit de Bhabra. — *h*. On se souvient que au 13[e] édit (n. *a*) nous avons relevé déjà un emploi

analogue, dans le sens indéfini, du mot *diyâḍha*, pali *diyaḍḍha* et *divaḍḍha*. Il fait penser à l'usage consacré en sanscrit de *parârdha* pour exprimer le nombre le plus élevé. Je crois que l'on représenterait assez exactement l'analyse de la locution par un équivalent comme : « cent fois, cent fois un million de fois ». — *i.* Cette phrase est de tout le morceau celle qui présente plus de difficultés et laisse plus de place à la discussion. Elle avait tout d'abord fixé l'attention du général Cunningham; il avait exactement lu les chiffres, et à cet égard il n'y a point de contestation. Les deux points délicats, et dont la solution est d'ailleurs connexe, sont, d'une part, la traduction de *vivutha* ou *vyutha*, et, en second lieu, la question de savoir à quoi se rapportent ces chiffres. Sur le second M. Bühler n'avait manifesté aucune hésitation. Admettant qu'ils s'appliquaient à des *années* et contenaient une date, il était conduit presque fatalement à trouver, dans le *vivutha* qui devenait ainsi le point de départ de l'ère (nous verrons tout à l'heure par quelle analyse), un nom du Buddha. L'autorité considérable de M. Bühler a été évidemment pour beaucoup dans l'assentiment exprès ou tacite qui a accueilli d'abord son interprétation des nombres et de leur signification. Depuis, M. Oldenberg s'est ravisé; il a fait remarquer que dans les deux membres de phrase en question :

À SAHASARÂM	À RÛPNÂTH
duve sapaṁnâlâti satâ vivuthâti 256.	256 satavivâsâ ta.

le mot signifiant *année* manque, et qu'il s'y trouve au contraire des nominatifs pluriels, *vivuthâ*, *vivâsâ*, tels qu'on en attend à côté du nom de nombre. Comme on n'a d'ailleurs cité aucun exemple autorisant l'omission du mot *vasa* ou *saṃvachala*, il en conclut qu'il faut traduire « 256 satas sont vivuthas » et « il y a 256 vivâsas du sata ». Nous allons revenir sur ces cadres de traduction. Mais il me paraît en tout cas que M. Oldenberg a raison dans sa critique et dans l'analyse générale de la proposition. L'omission d'un mot signifiant « année » s'expliquerait bien si nous étions en présence d'un simple nombre; mais nous avons en face de nous toute une phrase, et, à prendre l'interprétation de M. Bühler, il faudrait admettre que le roi s'exprime ainsi : « 256 se sont écoulés », ce qui n'est guère croyable. J'ajoute que, à deux ou trois reprises, nos inscriptions emploient des chiffres, soit dans le premier édit à Kapur di Giri, dans l'énumération de *deux* paons, plus *une* gazelle, soit dans le 13ᵉ édit à Khâlsi et à Kapur di Giri, à propos des *quatre* rois grecs; d'où il suit qu'il n'y a aucune raison *a priori* pour admettre qu'ils doivent ici nécessairement marquer des années. M. Oldenberg fait en outre remarquer à juste titre que l'on ne saurait séparer *satâ vivuthâ* à S. de *satavivâsâ* à R. Il en résulte une double conclusion : la première c'est que *vivutha*, *vyutha* doit se dériver, comme l'ont dès l'abord indiqué MM. Rhys Davids et Pischel, du thème *vivas*, et correspond au sanscrit *vyushita*. M. Bühler, qui

contredit, du reste avec hésitation, cette analyse, s'appuie surtout sur des difficultés de traduction; mais elles sont sans poids, étant empruntées à cette idée préconçue qu'il nous faut absolument ici le sens d'*écoulé*. Je doute que cette dérivation rencontre aujourd'hui aucun contradicteur. J'en apporterai une confirmation nouvelle dans le participe futur *vivasetaviye* qu'on n'a pas jusqu'ici reconnu à R., et sur lequel je reviendrai tout à l'heure. La seconde conséquence, c'est que *satâ* à S. ne peut être, comme le voulait M. Bühler, le nom de nombre *cent*, puisque cette traduction est, de l'aveu de tous, inadmissible à R. Il faut donc renoncer à la transcription proposée par M. Bühler pour les caractères *duve sapaṁnâlâti satâ*, qu'il rendait en sanscrit par *dve shaṭpañcâçadadhiçatâ*, tout en reconnaissant les difficultés de cette explication. J'en vois deux principales : la première est phonétique : *paṁnâlâti* pour *pâncâçadadhi* est sans analogie et sans exemple dans la phonétique de nos inscriptions. En second lieu, l'intercalation du nombre cinquante-six entre le chiffre deux et le chiffre cent pour dire deux cent cinquante-six serait en dehors de toutes les habitudes et, semble-t-il, contraire à la logique la plus élémentaire. M. Oldenberg lit donc [illegible] pour [illegible], correction très aisée, — je dois avouer que Ph. B. ne paraît pas très favorable à cette lecture; mais le caractère [illegible] n'y semble pas non plus au-dessus de tout soupçon, — et, admettant que, comme il arrive souvent, les nombres sont écrits en abrégé, il entend *duve sa* (c'est-à-dire *satâ*) *paṁnâ*

(c'est-à-dire *pamnâsa*, scr. *pancâçat*) *cha* c'est-à-dire *shaṭ ti.* Je ne puis que m'associer complètement à sa conjecture; je le fais d'autant plus aisément que, sur tous ces points, j'étais arrivé d'une façon indépendante précisément aux mêmes résultats. Si je le constate, ce n'est assurément pas pour revendiquer l'honneur d'une hypothèse que je crois heureuse. La priorité est ici hors de cause et appartient sans conteste à M. Oldenberg. Je n'insiste sur la rencontre que pour ce qu'elle peut ajouter de vraisemblance et de crédit aux explications proposées. M. Oldenberg a encore parfaitement senti qu'il est impossible, dans deux courtes phrases étroitement rapprochées, comme celles-ci, d'attribuer à un seul et même mot, *vivutha*, deux applications aussi différentes qu'avait fait M. Bühler. Arrivé à ce point, et relativement au sens véritable de ce mot *vivutha*, je suis obligé de me séparer également de mes savants devanciers. J'ai touché tout à l'heure la dérivation : nous avons affaire au participe de *vi-vas*. J'ai annoncé que R. nous en fournirait une preuve nouvelle par le mot *vivasetaviye*, scr. *vivasayitavyam̃*. Je renvoie au commentaire de ce texte (n. *f*). On y verra que le roi recommande de *vivasayitum̃*, en d'autres termes d'être, de devenir *viyatha*. Cela nous doit d'abord mettre en défiance à l'égard des interprétations proposées. Dans le *vyatha*, M. Bühler et M. Oldenberg cherchent le chef, l'un de la doctrine buddhique, l'autre d'une doctrine analogue peut-être mais différente, le mot n'étant pas consacré comme

terme technique dans le buddhisme. On sait maintenant par ce que j'ai dit plus haut (n. *a*) que notre inscription est certainement buddhique. Il est certain d'autre part que *vyutha* pour dire le Buddha serait une dénomination pour nous absolument nouvelle. Il reste à voir si la conclusion à tirer de ces prémisses n'est pas simplement celle-ci, que *vyutha* ne désigné en aucune façon le Buddha. Telle est en effet la conclusion à laquelle nous conduisent tous les autres indices. J'ai rappelé précédemment qu'un passage du 8ᵉ édit de Dehli présente avec le nôtre des analogies dont je m'étonne que l'on n'ait pas tiré parti : « Pour que la religion fasse des progrès rapides, c'est dans ce but que j'ai promulgué des exhortations religieuses, que j'ai donné sur la religion des instructions diverses. J'ai institué sur le peuple de nombreux (fonctionnaires)..... pour qu'ils répandent l'enseignement, qu'ils développent (mes pensées). J'ai aussi institué des râjukas sur beaucoup de milliers de créatures, et ils ont reçu de moi l'ordre d'enseigner le peuple des fidèles. Voici ce que dit Piyadasi, cher aux Devas : c'est dans cette unique préoccupation que j'ai élevé des colonnes (revêtues d'inscriptions) religieuses, que j'ai créé des surveillants de la religion, que j'ai répandu des exhortations religieuses. » Nous sommes ici en présence des mêmes idées, du même développement que dans notre morceau; des deux parts se retrouvent les mêmes termes, et spécialement le mot *sâvana;* à Delhi comme ici, il est question des instructions que promulgue le roi, des in-

scriptions qu'il prodigue pour assurer plus de perpétuité à ses enseignements. Il y est question enfin des fonctionnaires qui lui prêtent dans cette propagande une aide essentielle, qui vont répandant et développant ses intentions. Je crois que, à cet égard encore, la concordance se poursuit avec notre texte. Nous avons vu que, à la ligne 4, il n'y avait aucun prétexte pour chercher dans *sâvane* autre chose que les instructions mêmes qui sont ici consignées. Il n'en est pas autrement dans le passage présent. Les exhortations de ce texte sont purement et simplement identiques à celles que le roi, en dix autres passages, répète toujours comme émanant de lui et en son propre nom, sans invoquer jamais l'autorité d'un texte consacré dont nous n'avons aucun motif d'attendre cette fois la mention. Mais comment alors entendre *vivutha*? Les connaisseurs les plus expérimentés de la littérature hindoue et de la littérature buddhique n'ont jusqu'ici découvert aucune preuve d'un emploi technique du verbe *vi-vas*. Nous ne pouvons donc prendre pour point de départ que le sens ordinaire du mot. Il est bien connu et ne prête à aucune équivoque, c'est celui de « s'absenter, s'éloigner de son pays ». Le substantif *vivâsa* est consacré avec la valeur correspondante de « absence, éloignement du pays ». Dans ces conditions, rien de plus simple que de prendre *viyutha* comme désignant ces envoyés, ces sortes de *missi dominici* à l'institution desquels Piyadasi attache un si grand prix, les *dûtas* ou envoyés dont parle le 13e édit. Sous le bénéfice

et la réserve de l'analyse qui précède, je rendrais le mot par *missionnaire*. Parmi les expressions qui me viennent à l'esprit, elle permet seule de garder pour le participe *vivutha*, et pour le verbe *vivas* dans ses diverses applications, un équivalent qui fasse passer dans la traduction française l'uniformité d'expression observée par le texte. Le mot aura l'avantage de rappeler directement ces missionnaires dont nous savons, par le Mahâvaṁsa, qu'un si grand nombre s'expatria sous le règne d'Açoka, pour aller porter les enseignements du buddhisme dans toutes les parties de son vaste empire, et surtout chez les peuples étrangers, les *aṁtâ*, dont notre édit se préoccupait expressément un peu plus haut. Le *vyuṭha* ne serait ici, comme il est dans la nature des choses et dans l'essence de son rôle, que le représentant, le substitut du roi. Tout s'explique ainsi parfaitement : le roi, après avoir parlé de ces instructions comme siennes, y revient en disant que c'est son « envoyé », son « missionnaire », qui est chargé de les répandre, de les mettre pratiquement en circulation; et il ajoute qu'il y a eu deux cent cinquante-six départs de pareils envoyés. Il va de soi que *sata* ne peut dès lors s'entendre que comme correspondant au sanscrit *satva* « être vivant, homme »; c'est du reste ce qu'avait déjà reconnu M. Oldenberg. On le pourrait à la rigueur interpréter, comme avait fait M. Bühler, en y voyant un équivalent du sanscrit *çâstṛi* « maître, docteur »; cette traduction n'aurait rien d'incompatible avec le sens que j'attribue à *vivutha*. Mais il faudrait, pour y être autorisé,

pour passer sur la difficulté phonétique qu'oppose la présence d'un *t* non aspiré, une nécessité absolue qui n'existe en aucune façon. Il ne reste qu'une légère obscurité de détail. Il est naturel que, réduits aux seules ressources de la traduction étymologique, nous soyons hors d'état de déterminer la signification officielle précise du titre et jusqu'à quel point il correspond à ceux que mentionnent d'autres inscriptions *dhaṁmamahâmâtras*, *dûtas*, etc. On remarquera cependant que, d'après le 5e édit de G., la création des dharmamahâmâtrâs appartient à l'année qui suit celle d'où date notre inscription. Il est assez croyable que, à l'époque où nous sommes, Piyadasi n'avait point encore conçu une organisation régulière, et que ce terme un peu vague de *vyutha* correspond à ce premier état de choses, alors que, cédant aux premiers mouvements de son zèle, il avait dispersé un grand nombre de missionnaires, sans fixer de titre précis, en les chargeant d'aller aussi loin qu'ils pourraient (cf. la n. *f* de R.) répandre sa parole. — *j*. La lecture *yata va a°*, à la fin de la ligne 7, ne laisse guère de place au doute; il faut un corrélatif au *tata* suivant. Il nous reste donc, pour le verbe qui précède, *likhâpayâthâ* et non *likhâpayâ thâya*, comme écrit M. Bühler. Nous échappons ainsi à la nécessité d'admettre avec lui une complication de formes et de constructions également invraisemblables. *Likhâpayâtha* est la seconde personne du pluriel. Le roi s'adresse ici directement à ses officiers (on verra qu'il fait de même à Rûpnâth dans une autre phrase), et leur

dit : « faites graver sur les montagnes », etc. Il est clair qu'il faut, d'après cette analogie, lire la fin du morceau *likhâpayatha ti.* Pour le dernier caractère, Ph. B. favorise positivement cette lecture de préférence à *yi.* J'hésite un peu sur l'analyse du mot *hetâ.* Le parti qui vient d'abord à l'esprit, c'est, comme l'a fait M. Bühler, d'y chercher le nominatif pluriel du pronom; mais la présence de ce pronom ne s'explique pas bien; ce que veut dire le roi, c'est « *des* piliers ». D'autre part, il semble bien qu'à R. nous avons l'adverbe *hidha,* c'est-à-dire « ici-bas, sur terre, dans le monde ». Il est peut-être préférable d'admettre que nous en avons ici l'équivalent dans *hetâ* = *atra, ettha.* Cf. G. VIII, l. 3; Kh. VIII, 23 et les notes.

Rûpnâth. — *a.* On a vu que c'est *aḍhatiyâni* qu'il faut lire (cf. ci-dessus n. *a*), de même que *hakâ* et non *hâkâ* (= *hakaṁ*) et plus loin *bâḍhaṁ* et non *bâḍhiṁ.* Pour les caractères suivants, je ne saurais être du sentiment de M. Bühler, qui lit ou restitue *sâ*[*va*]*ki.* Il est clair, d'après son propre fac-similé, que, entre la lettre qu'il lit *sâ* et celle qu'il lit *ki* et que je lis *ke,* il y a place pour deux caractères et non pour un seul. Le premier signe, qu'il lit *sâ,* n'est rien moins que net, c'est plutôt *su* qu'il se devrait lire si les traces visibles sur le fac-similé étaient au-dessus de toute défiance. Mais nombre d'exemples témoignent qu'il n'en est rien, et dans ces conditions j'éprouve fort peu d'hésitation à admettre que la pierre portait réellement, ici comme

à Sahasarâm, *upâsake*. Aussi bien *sâvake*, pour désigner un laïque, est une expression jaina, dont la présence ici serait de nature à nous surprendre. La lecture *saṁghapâpite* avec cette traduction « ayant atteint le Saṁgha, étant entré dans le Saṁgha », est une conjecture fort ingénieuse de M. Bühler. Si ingénieuse qu'elle soit, et bien que je n'aie rien de plus sûr à lui substituer, je ne puis m'empêcher d'avouer que je la considère comme infiniment douteuse. Elle s'appuie essentiellement sur la comparaison de B. Mais là où M. Bühler lit *samghe papayite*, le fac-similé du *Corpus* ne permet pas de découvrir autre chose que *saṁghe papayaate*. En outre, l'expression *saṁghaṁ prâptuṁ* pour cette idée précise, « entrer dans l'ordre monastique », est si vague, si peu consacrée par la terminologie ordinaire, nécessairement fixée de bonne heure en pareille matière; enfin cette situation d'un roi qui, tout en gardant ses prérogatives et sa vie royales, entre dans l'ordre des religieux, est si éloignée de l'idée que nous sommes accoutumés à nous faire du monachisme buddhique dans la période ancienne, que j'ai bien de la peine à croire solide ce premier essai de traduction. Se livrer à d'autres conjectures serait oiseux. Nous ne pouvons qu'attendre qu'une revision définitive du texte de B. nous fournisse du moins une base aussi sûre que le cas le comporte. — *b*. Il est assez probable que la lecture complète est celle qu'indique le fac-similé du *Corpus* : *khudakena hi pi ka°*. M. Bühler corrige *kiṁpi paka°*, en quoi il a très probablement raison. Je soupçonne,

d'après le fac-similé, que *pipule* ne représente pas une variante orthographique, qu'elle n'est qu'apparente, et que la pierre portait en réalité *vipule*. La lecture *ârodhave* n'est, elle aussi, j'en suis persuadé, qu'apparente. Le *r* est ici partout remplacé par *l*, et c'est *âlâdhave* qui a été gravé sur le roc. L'inspection du fac-similé me paraît favoriser beaucoup une correction qui, en tous cas, s'imposerait à titre de conjecture. — *c*. Je passe sur les rectifications évidentes, comme *etâya*, *aṁtâ*. On remarquera que l'absence du pronom, *idaṁ* ou un autre, laissant au substantif une nuance plus indéterminée, est de nature à favoriser l'interprétation que j'ai donnée de la proposition correspondante de S. — *d*. La lecture *pakâre*, admise par M. Bühler, me semble bien peu satisfaisante au point de vue du sens. Je ne puis d'ailleurs découvrir sur le fac-similé aucune trace d'*â* long. Il me paraît indubitable que la pierre porte en réalité *pakame*, correspondant au *palakame* de S. Je traduis conformément à cette conjecture. Pour *kati* lisez *kiṁti*. Quant à *vaḍhi*, je ne saurais y voir un accusatif. Ou bien il faut lire *athaṿaḍhi* au nominatif, ou bien il faut admettre que les deux syllabes *vaḍhi* ont été répétées par une erreur matérielle du graveur. J'avoue que la concordance parfaite qu'elle rétablit avec S. me fait pencher pour la seconde alternative. — *e*. M. Bühler s'est, je crois, engagé dans une impasse en méconnaissant les deux participes futurs passifs que contient la phrase. Il faut certainement, à la fin, lire *lekhâpetaviyati*. Quant à la

forme exacte du premier, les erreurs évidentes du fac-similé dans les caractères qui suivent répandent quelque incertitude. Pour *lekhâpetavâlata*, il faut certainement lire les consonnes : *l, kh, p, t, v*; *y, t*. Mais, suivant la vocalisation, qui malheureusement nous échappe, soit par la dégradation du roc, soit par l'insuffisance du fac-similé, il se peut qu'il faille entendre *lekhâpita va yata, yatra* ouvrant la proposition suivante, ou *lekhâpitaviye ti*. On peut faire valoir certaines présomptions en faveur soit de l'une soit de l'autre solution; je n'ose pas me décider absolument, et je m'en console par le peu d'importance de la question pour le sens général de la phrase, qui n'en est point affecté. Ce qui est certain, c'est que le roi donne, ici comme à S., un ordre, au moins un conseil, aux lecteurs auxquels il s'adresse. On va voir que la phrase suivante met ce tour nouveau encore plus en lumière. Pour *hadha* je corrige avec M. Bühler, mais non sans quelque hésitation, *hidha* = *iha*. Les corrections *athi, silâ*, n'ont pas besoin d'être signalées. — *f*. Je m'éloigne complètement, dans l'interprétation de cette phrase, de la traduction proposée par M. Bühler; les difficultés et les invraisemblances en sont frappantes. J'espère que celle à laquelle j'arrive se recommandera par sa simplicité et par l'accord où elle est avec le ton général des édits du roi. En ce qui touche la lecture, je ne me sépare que sur deux détails de mon émineut devancier : au lieu de *savara* je lis *savata*; si l'on veut bien recourir au fac-similé et constater, d'une part,

l'écartement qui sépare le | prétendu de la lettre suivante, d'autre part, la forme, ʎ et non λ, qu'affecte le *t* dans cette inscription, je crois que personne ne gardera de doute sur cette correction. L'autre n'est pas moins légère : elle consiste à lire *tuphaka*, exactement *tuphâkaṁ*, au lieu de *tupaka*, le 𑀧 et le 𑀨 étant, comme on sait, très semblables. Je ne parle pas des additions vocaliques qui sont nécessaires en toute hypothèse et dont l'expérience faite sur tout le reste du morceau démontre la légitimité parfaite. Ceci posé, il suffit, pour obtenir un sens naturel et excellent, de répartir convenablement les caractères. Je lis : *etinâ ca viyaṁjanenâ yâvatake* (cf. *âvatake* dans l'édit de Bhabra) *tuphâkaṁ âhâle savata vivasetaviye ti. Viyaṁjana* signifie « signe » et marque, comme on l'a vu au 3ᵉ des Quatorze édits, la forme extérieure et matérielle de la pensée. Nous pourrons donc entendre : « et par l'ordre ici gravé ». Si la façon de dire est un peu vague, elle se justifie par la recherche d'un jeu de mots. En effet la suite est claire : « il faut partir en mission aussi loin que vous trouverez de la nourriture », c'est-à-dire aussi loin que la chose sera humainement possible. Or *vyaṁjana* a aussi le sens de « condiment, ragoût », et, en désignant ses volontés écrites par ce mot, Piyadasi les représente en quelque façon comme un viatique qui doit accompagner et soutenir ces missionnaires qu'il exhorte à s'expatrier. Je n'insiste pas sur le point d'appui que cette phrase, ainsi que je l'ai indiqué en commentant le texte de S., apporte à ma traduction de *vya-*

tha. Si cette exhortation spéciale manque dans les autres textes, on remarquera qu'elle est tout particulièrement en situation dans la zone frontière où est situé Rûpnâth. — *g.* Il faut, bien entendu, lire *vyuthenâ* et *vivâsâ ti.*

Bairât. — La version de Bairât, très fragmentaire et très imparfaitement reproduite, ne se prête pas, quant à présent, à un examen détaillé. Il n'y a qu'un passage, à la ligne 3, où elle puisse servir à combler une lacune dans les autres textes, et j'ai dit déjà que là aussi la lecture en paraît très douteuse. Il serait sans utilité d'énumérer toutes les corrections qu'autorise, dans le texte tel qu'il nous est livré, la comparaison des versions parallèles; chacun les fera aisément. Il est d'autres passages douteux, comme *amisânaṁ*, etc., où les conjectures seraient sans intérêt, étant sans autorité sérieuse. Le seul point qui mérite d'être relevé, c'est le renseignement de M. Bühler, d'après lequel les chiffres pointillés sur le fac-similé du *Corpus* manquaient dans l'estampage. Je ne puis que m'associer à son sentiment quand il ajoute que la place qu'ils occuperaient le rend très sceptique à l'endroit de leur existence.

Je néglige dans la traduction les particularités de B. Pour S. et R., je sépare et je juxtapose la traduction des deux textes, à partir du passage où ils divergent trop sensiblement.

« Voici ce que dit le [roi] cher aux Devas. Pendant deux ans et demi passés j'ai été *upâsaka* (buddhiste

laïque) et je n'ai pas déployé grand zèle; il y a un an passé que je suis entré dans le Saṁgha (la communauté monastique) (?) (R. *ajoute :* et j'ai commencé à déployer un grand zèle). Dans cet intervalle, les hommes qui étaient les véritables dieux du Jambudvîpa ont été réduits à n'en être plus véritablement les dieux. [R. : Ceux qui à cette époque étaient les véritables dieux du Jambudvîpa sont maintenant réduits à ne le plus être réellement]. Or cela est le résultat de mon zèle; ce résultat ne se peut obtenir par la puissance seule (R. *omet ce dernier mot*). Le plus humble peut, en déployant du zèle, gagner le ciel, si sublime qu'il soit. C'est ce but que poursuit cet enseignement : que tous, humbles ou grands, déploient du zèle; que les peuples étrangers eux-mêmes soient instruits [de mes proclamations], et que ce zèle soit durable. Alors il se produira un progrès [religieux], un grand progrès, un progrès infini.

S.

C'est par le missionnaire que [se répand] cet enseignement. Deux cent cinquante-six hommes sont partis en mission, 256. Faites graver ces choses sur les rochers, et là où il y a des piliers de pierre, faites-les-y graver aussi. »

R.

Il faut faire graver ces choses sur les rochers, et là où il se trouve un pilier de pierre il les faut faire graver sur ce pilier. Et avec ces instructions, qui vous seront comme un viatique, il vous faut partir en mission en tous lieux, aussi loin que vous trouverez des moyens d'existence. C'est par le missionnaire que se répand mon enseignement. Il y a eu 256 départs de missionnaires. »

III. — ÉDIT DE BHABRA.

On sait que cet édit avait été découvert dans la même localité (Bairât) où a été trouvée la troisième des versions de l'édit précédent. Si je conserve le nom de Bhabra, c'est qu'il est consacré par une habitude déjà longue, et qu'il prévient toute confusion entre les deux morceaux découverts dans le même voisinage. C'est pour ne pas multiplier inutilement les divisions que j'incorpore cette inscription dans le présent chapitre. A vrai dire, elle n'est pas gravée sur le roc dans le même sens que les précédentes. Elle est gravée sur un petit bloc de granit détaché, qui a pu être aisément transporté à Calcutta, où il est maintenant conservé. J'ai profité de cette circonstance pour prier mon savant confrère, M. Hörnle, de réexaminer plusieurs passages difficiles ou douteux, ce qu'il a bien voulu faire avec sa compétence et son obligeance connues; il m'en a même envoyé des estampages. J'ai incorporé dans les notes la substance des observations qu'il a bien voulu me communiquer ou qui résultent de ces nouvelles reproductions.

Kittoe, dans le *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1840, p. 616 et suiv.; Burnouf, *Lotus*, p. 710 et suiv.; Kern, *Jaartelling*, etc., p. 32 et suiv.; Wilson, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, XVI, p. 357 et suiv.

(1) [illegible]

(1) Piyadasi lejâ mâgadhe ṣaṁgham abhivâḍemâ naṁ[a] âhâ apâbâdhaṁtaṁ ca phâsuvihâlataṁ câ [.] (2) vidite ve bhaṁte âvaṁtake hâmâ[b] budhasi dhaṁmasi saṁghasîti galave caṁ pasâde ca [.] e keṁci[c] bhaṁte (3) bhagavatâ budhena bhâsite save se subhâsite vâ e cu kho bhaṁte hamiyâye diṣeyâṁ[d] hevaṁ sa dhaṁme (4) cilaṭhitike hâṣatiti alahâmi hekâṁ [.] tavitave imâni bhaṁte dhaṁmapaliyâyâni[e] vinayasamukase (5) aliyavasâni anâgatabhayâni munigâthâ moneyasûte upatisapasine e câ lâghulo (6) vâde musâvâdaṁ adhigicya bhagavatâ budhena bhâsite etâna bhaṁte dhaṁma-

paliyâyâni ichâmi (7) kimti bahuke bhikhupâye[f] câ bhakhuniye câ abhikhinam̃ sunaya câ upadhâleyeyu câ (8) hevam̃m evâ upâsakâ câ upâsikâ câ [.] eteni bham̃te imam̃ likhâpayâmi abhihetam̃ ma jânam̃ta ti [g] [.].

a. Je crois impossible de construire *mâgadhe* (= *mâgadhaḥ*) comme épithète du roi : sa position après *lâjâ* ne le permet pas. D'ailleurs le roi ne prend cette qualification dans aucun autre édit, et ce serait d'ailleurs un titre évidemment beaucoup trop modeste et trop étroit pour la vaste domination qu'il possédait, ainsi qu'il ressort de l'emplacement même où a été trouvée cette inscription. Il faut donc considérer *mâgadhe* comme = *mâgadham̃* et le rattacher à *sam̃gham̃*. On a jusqu'ici pris le mot simplement dans sa signification géographique : « le sam̃gha du Magadha ». J'éprouve à cet égard quelque doute. D'abord *sam̃gha*, comme le prouve la suite, était dès cette époque consacré, dans son emploi générique et en quelque façon abstrait, pour désigner le clergé de la façon la plus générale. En sorte que son association à une désignation locale et restrictive n'est guère plus vraisemblable ici qu'elle n'est ordinaire dans la langue littéraire du buddhisme. En second lieu, on s'explique mal l'érection dans le Râjasthân d'une inscription destinée expressément au clergé du Magadha. Ne faut-il pas penser que *mâgadha* serait un synonyme de *buddhique*, fondé sur le lieu d'origine de la doctrine? Si un tel emploi avait en effet existé, il expliquerait, par exemple, comment le pâli a pu recevoir le nom de *mâgadhî bhâsâ*, bien qu'il n'ait

sûrement rien à faire avec le Magadha. Ceci n'est qu'une simple conjecture, que je propose sous toutes réserves. M. Kern sépare *abhivâdemânaṁ* en deux mots et rétablit un absolutif *abhivâdetpâ* ou °*detâ*, suivi du pronom *naṁ*. Je vois à ce parti une double objection. L'absolutif en *tpâ* et l'orthographe *tpâ* n'ont été, dans nos inscriptions, relevés que dans la seule version de Girnar; ils sont ici fort improbables; quant à la lecture 𑀢𑁆𑀧𑀸, elle diffère trop de la lecture 𑀫𑀸, confirmée par le nouveau fac-similé du *Corpus*, pour être aisément admissible. D'autre part, on ne trouve dans toutes nos inscriptions aucun exemple du pronom *naṁ;* on ne peut donc l'admettre ici qu'avec beaucoup de défiance. Cependant, d'après M. Hörnle, à la place du caractère 𑀫𑀸, il n'y a plus qu'un large trou dans la pierre; mais certainement, à en juger par les traces qui subsistent sur la gauche, la lettre qui a existé n'a pu être ni 𑀫𑀸 ni 𑀢𑁆𑀧𑀸. Enfin, à la lettre 𑀤𑁂, les traces de la voyelle sont très douteuses; l'*e* est tout au plus *possible* et en tous cas mal formé. Dans ces conditions, il est peut-être permis de se demander si la lecture vraie n'était pas primitivement *abhivâdiya naṁ*. . . Ce qui, pour la traduction sinon pour la forme, reviendrait à la conjecture de M. Kern. Je dois ajouter cependant que l'estampage donne bien l'idée d'un *e* après le *d*. *Apâbâdhaṁtaṁ* doit reposer sur une fausse interprétation de quelque égratignure de la pierre, la copie du major Kittoe portant la seule forme possible *apâbâdhataṁ*. La

même remarque s'applique à *âvamtake* que K. lisait plus exactement *âvatake*. — *b*. Je trouve, je l'avoue, un peu téméraire de recourir à des analogies empruntées à l'hindi pour expliquer la forme *hamâ*. Le sens a pourtant été bien reconnu par M. Kern; il ne peut être douteux. Cette forme du reste n'est point ici isolée; à côté de ce génitif *hama*, nous trouverons tout à l'heure l'instrumental *hamiyâye*, qu'on n'avait pas jusqu'ici reconnu sous la lecture *pamiyâye*. *Hamiyâye* est à *mamâye* (Dh. éd. dét. II, 4), *mamiyâ* (J. éd. dét. II, 6; D. VII, 7), comme *hamâ* est à *mama*. Les deux formes sont solidaires. On peut, à la rigueur, en expliquer l'origine, soit par une transposition de *maha* en *hama*, qui aurait fait souche dans la déclinaison, soit par la fausse analogie du nominatif *ham*. Mais, avant de les expliquer, il faudrait être bien sûr de leur réelle existence. Il semble évident que le caractère initial n'est, ni dans l'un ni dans l'autre mot, d'une netteté absolue, le premier étant lu successivement *ha* et *hâ*, le second *pa* et *ha*. Mon estampage cependant ne paraît guère se prêter, dans les deux cas, à une autre lecture que *ha*, avec *a* bref. A coup sûr, le sens ne laisse prise au doute ni dans l'un ni dans l'autre. — *c*. L'ancienne copie a ici la bonne lecture *keci*. — *d*. Le fac-similé du *Corpus*, en donnant la double lecture *hamiyâye* et *diseyam*, a renouvelé l'intelligence de ce passage[1]. Les versions de Burnouf et de M. Kern

[1] M. Hörnle lit distinctement *diseyâ*, sans anusvâra, et son estampage confirme pleinement cette lecture. C'est simplement un

n'étaient que des pis aller ingénieux mais sur lesquels il serait, je crois, superflu maintenant de s'étendre. Jusqu'à *subhâsite vâ* tout est clair; pour la suite, il importe de bien définir la construction. Et tout d'abord la particule *cu kho*, qui, comme j'ai eu occasion de le faire sentir, emporte une légère nuance adversative, annonce une proposition destinée à faire pendant et, dans une certaine mesure, antithèse à la précédente. Le relatif *e* qui la commence exige donc un corrélatif, qui ne peut être que le *sa* qui vient après *hevaṁ*. Il faut donc renoncer à chercher dans *sadharme* le composé *saddharma* qu'y avait vu Burnouf. En ce qui concerne la proposition relative, je viens de m'expliquer sur *hamiyâye*, qui est l'instrumental du pronom de la première personne. *Diseyaṁ* est la forme régulière du potentiel, à la première personne, il n'y a rien d'autre à y chercher. Quant à l'acception du verbe *diç*, elle est déterminée par le sens du substantif *desa*. J'ai montré (Dh. éd. dét., I, n. *g*) que, dans nos inscriptions, il est partout l'équivalent du sanscrit *sandeça* et signifie « ordre, commandement ». *Diç* signifiera donc, non pas simplement « montrer », mais « enseigner, ordonner ». Nous obtenons ainsi cette traduction : « et ce que je puis (au sens de l'anglais *I may*) ordonner par moi-même, c'est-à-dire de mon autorité propre, en dehors de ce qui a été positivement dit par le Buddha — je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. »

exemple de plus de l'équivalence déjà relevée entre la longue et la voyelle nasalisée.

Les corrections *hosatí° hakam̃°* n'ont pas besoin d'être signalées. Cette construction d'*arhâmi* avait été bien reconnue par Burnouf; elle est tellement dans les allures du style buddhique que je ne puis m'expliquer comment, malgré la présence significative de *iti*, M. Kern fait commencer à *alahâmi* une phrase nouvelle, dans laquelle *alahâmi*, par un emploi qui serait au moins exceptionnel, gouvernerait l'accusatif *paliyâyâni*, avec le sens de « donner ». Je vois bien que cette traduction impliquerait l'existence de textes écrits du buddhisme; mais, quand le contexte même ne la rendrait pas invraisemblable, il faudrait, pour recommander une conclusion si grave, mieux qu'une construction si hypothétique. — *e*. Il semble que la vocalisation est assez indistincte et douteuse dans les quatre caractères qui commencent cette phrase. Cependant les trois copies s'accordent à donner une désinence *tave*, qui peut à la vérité être une faute du graveur, pour *tâva*, mais qui, par elle-même, n'est favorable ni à la transcription *tâvaiâva* de Burnouf, ni à l'explication *tâvataiva* de M. Kern. Je n'ai cependant rien de mieux à proposer que l'explication de Burnouf; mais je ne suis pas bien sûr que *tavitave*, ou quelle qu'ait été la forme primitivement gravée[1], ne cache pas quelque infinitif dépendant de *alahâmi*. Il est à peu près certain que le sens général n'en serait pas changé d'une façon ap-

[1] M. Hörnle lit *tam̃vitave;* mais plusieurs cas montrent que certains traits ou signes apparents sont accidentels et résultent probablement de la dégradation de la pierre.

préciable. Si l'analyse *tâvattâval* est la vraie, on rendrait, je pense, assez exactement la valeur de la locution en traduisant : «par exemple». La lecture *vinayasamukase*, donnée déjà par Wilson d'après le capitaine Burt, est maintenant confirmée par le général Cunningham. La transcription en sanscrit serait donc *vinayasamutkarshaḥ*. Le sens est difficile à déterminer. On ne peut séparer ce mot de l'expression palie *sâmukkaṁsikâ dhammadesanâ* (cf. Childers, *sub v.*); mais la portée de cette qualification n'est rien moins qu'établie; le seul point qui soit certain, c'est la dérivation, *sâmukkaṁsika* = *sâmutkarshika;* celle que proposent les commentaires palis n'est qu'un jeu d'esprit. Le plus sûr, provisoirement, est peut-être de s'en tenir à l'acception de *samutkarsha*, consacrée par le sanscrit, et de traduire sous toutes réserves : «l'excellence de la discipline». On peut comparer l'emploi du verbe *samutkarshati* dans un passage du *Mahâvastu* (I, p. 178, l. 1 de mon édition et la note). En tous cas, nous sommes jusqu'à présent hors d'état d'identifier ce titre avec aucun de ceux qui nous sont connus par la littérature. La conjecture de M. Oldenberg (*Mahâvagga*, I, p. XL note), qui y cherche le *pâtimokkha*, est d'autant moins vraisemblable qu'il a, pour plusieurs autres des titres ici donnés, montré leur concordance exacte avec des titres que son expérience consommée du canon pali lui a permis de découvrir le premier. Il identifie les *anâgatabhayâni* avec l'*âraññakânâgatabhayasutta* de l'*Aṅguttaranikâya*. Le sûtra, d'après ses indications, «décrit com-

IMPRIMERIE NATIONALE.

ment le bhikshu qui mène dans les forêts une vie solitaire doit toujours avoir présents les dangers qui pourraient mettre subitement un terme à son existence, serpents, animaux sauvages, etc., et comment de pareilles pensées sont de nature à le faire travailler de toute son énergie à atteindre le but de ses efforts religieux. » On voit, par cet exemple, combien la traduction littérale d'un titre peut aisément devenir une source d'erreur, et que, dans ces « craintes de l'avenir », il ne s'agit pas de la crainte des supplices infernaux, comme l'avait très naturellement supposé Burnouf. Cette leçon nous conseille de ne pas prétendre déterminer le sens exact d'*Aliyavasâni*, soit probablement *âryavaçâni*, titre non identifié, aussi bien que le *moneyasûta* et l'*upatisapasine*, qu'il est certain seulement qu'il faut, avec M. Kern, transcrire *upatishyapraçna*. Quant aux *munigâthâs*, M. Oldenberg y reconnaît avec beaucoup de vraisemblance le même sujet qui est traité dans le douzième sûtra du Suttanipâta portant le même titre, et il rapproche du *lâghulovâda* le sûtra intitulé *Ambalaṭṭhikarâhulovâda*, le soixante et unième du *Majjhimanikâya*. Il est certain que le roi vise une certaine version de ce morceau. C'est ce que prouve l'addition *musâvâdaṃ adhigicya*. Burnouf s'était complètement égaré dans son commentaire de cette phrase, que M. Kern a parfaitement rectifiée en transcrivant *mṛishâvâdam adhikṛitya*. Il traduit : « au sujet du, relativement au mensonge ». Tout au plus pourrait-on, s'il est permis de se fonder absolument sur la version rédigée en

pali, proposer une légère modification. J'ai pensé qu'il serait curieux de comparer ce texte, qui n'a pas encore été publié; je le donne en appendice. On verra qu'il n'a pas à vrai dire le mensonge pour sujet unique, mais plutôt pour point de départ. On pourrait traduire de la sorte, le sens de « mettre en tête » pour *adhikar* étant suffisamment justifié. Je reviendrai ailleurs sur l'orthographe *adhigicya* = *adhikṛitya*, qui est curieuse et instructive. — *f.* Les lectures *etâni*, *bhikhuniye* vont de soi. La difficulté réside dans les mots *kiṁti bahuke bhikhupâye;* non que j'hésite sur les deux premiers. Je ne vois aucun moyen de justifier *bahuka* avec la valeur d'un substantif et dans le sens d'« accroissement ». L'orthographe *kiṁti* étant d'ailleurs certaine, la coupure *kiṁti bahuke* me paraît au-dessus de toute contestation. Mais *bhikhupâye* (et, d'après M. Hörnle, cette lecture est certaine) a résisté jusqu'ici à tous les efforts. Ce qui ressort avec évidence de l'adjectif *bahuke*, c'est, comme la forme l'indiquait du reste, que *bhikhupâye* est un nominatif singulier. La première partie du composé est aussi claire que la seconde est douteuse. Il semble qu'il nous faille quelque chose comme *bhikhusaṁghe;* si la lecture est exacte, et la concordance des divers fac-similés paraît laisser peu de place au doute, je ne vois d'autre explication que *bhikshuprâyaḥ*. Il faudrait admettre que *prâya*, qui est connu en sanscrit avec le sens d'« abondance », aurait pu être employé au sens de « collection, réunion ». C'est du moins l'expédient le moins improbable que je

trouve à suggérer. On corrigera *suneyu, upadhâlayeyu.* Je remarque en passant qu'il n'est fait ici aucune allusion à des livres écrits; *suneyu* paraît au contraire se référer clairement à une tradition purement orale. — *g*. Lisez *etená*. Le fac-similé de Wilson confirme pour les derniers mots la lecture du général Cunningham. Je pense que les corrections *me jânamtu ti* ne peuvent paraître douteuses à personne. Quant à *abhihetam̃* ou *abhihetim̃*, je ne vois pas qu'il y ait moyen d'en rien faire. La lecture *abhihetam̃* est cependant confirmée par M. Hörnle et par son estampage. La correction me paraît aussi évidente qu'elle est simple : il faut lire *abhipetam̃*, que le trait de droite qui a transformé 𑀧 en 𑀳 soit imputable à une erreur du graveur, ou que, conformément à une remarque déjà faite, il résulte d'une cassure de la pierre. Le sens est excellent, et pour cet emploi de *jânam̃tu* on peut comparer le passage analogue de S. et R., *am̃tâ ca jânam̃tu*. Ces dernières lettres ne sont plus, paraît-il, très claires, ce qui explique les doutes qui règnent sur la vocalisation. A tout prendre, la comparaison de l'estampage me paraît porter notre restitution à la certitude.

Je traduis de la façon suivante :

« Le roi Piyadasi salue le clergé mâgadhien et lui souhaite prospérité et bonne santé. Vous savez, Seigneurs, jusqu'où vont à l'égard du Buddha, de la Loi et du Clergé, mon respect et mes bonnes dispositions. Tout ce qui a été dit par le bienheureux Buddha, tout

cela est bien dit, et ce que je puis, Seigneurs, ordonner de ma propre volonté, je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. Voici, par exemple, Seigneurs, des morceaux religieux : le *Vinayasamukasa* (l'enseignement de la discipline), les *Ariyavasas* (les pouvoirs surnaturels (?) des Âryas), les *Anâgatabhayas* (les dangers à venir), les *Munigâthâs* (les stances relatives au Muni, au religieux solitaire), l'*Upatisapasina* (les questions d'Upatishya), le *Moneyasûta* (le sûtra sur la Perfection), et le sermon à Râhula prononcé par le bienheureux Buddha et qui commence par le mensonge. Ces morceaux religieux, je désire que de nombreuses confréries de bhikshus et les bhikshuṇîs les entendent fréquemment et les méditent; de même les dévots laïques des deux sexes. C'est pour cela, Seigneurs, que je fais graver ceci, afin que l'on connaisse ma volonté. »

IV. — INSCRIPTIONS DES GROTTES DE BARÂBAR.

Pour être complet, j'ajoute, en terminant, les trois inscriptions des grottes de Barâbar, où le nom de notre roi Piyadasi est expressément mentionné. On sait qu'elles ont été découvertes et publiées pour la première fois par Kittoe.

Je réunis l'interprétation des deux premières qui ne diffèrent que par les noms propres.

I.

(1) [illegible] (2) [illegible]
[illegible] (.)

(1) Lâjinâ piyadasinâ duvâḍasavasâbhisitenâ (2) iyaṁ nigohakubhâ dinâ âdivikeṁhi [.].

II.

(1) [illegible] (2) [illegible]
(3) [illegible] (4) [illegible] (.)

(1) Lâjinâ piyadasinâ duvâ (2) ḍasavasâbhisitenâ iyaṁ (3) kubhâ khalatikapavatasi (4) dinâ âdivikeṁhi [.].

Kittoe, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1847, p. 413 et suiv.; Burnouf, *Lotus*, p. 779 et suiv.

Je n'ai que deux brèves observations à ajouter aux remarques de Burnouf. La première porte sur l'année d'où sont datées ces inscriptions. C'est la treizième après le sacre du roi. Ce chiffre a son intérêt; comme on l'a vu par un des édits de Delhi (cf. ci-dessus Sahasarâm, n. *b*), cette année est la première où, d'après son propre témoignage, l'auteur de ces inscriptions ait fait graver des enseignements religieux; c'est, à quelques mois près, celle qui marque sa conversion active au buddhisme. Cette rencontre, sans être par elle-même décisive, est au moins une

présomption de plus en faveur de la conjecture qui a fait d'abord attribuer ces inscriptions à notre Açoka Piyadasi. — La seconde remarque concerne le mot *âdivikeṁhi;* je ne doute pas qu'il ne faille lire, comme dans les inscriptions mieux conservées de Daçaratha, *âdivikehi.* Je prends le cas, non comme un ablatif qui ne s'expliquerait ni dans notre phrase ni dans les autres, non comme représentant un datif, — nous aurions plutôt *âdîvikânaṁ*, — mais j'y vois l'instrumental dans le sens du locatif. J'ai eu occasion, à propos du *Mahâvastu*, de relever des cas nombreux de cette particularité dans la syntaxe du sanscrit buddhique (*Mahâvastu*, I, 387, etc.). Burnouf a parfaitement reconnu le thème *âdîvika* comme étant pour *âjîvika.*

« Cette grotte du Nyagrodha (II : cette grotte située sur le mont Khalatika) a été donnée aux religieux mendiants par le roi Piyadasi dans la treizième année après son sacre. »

III.

(1) 𑀮𑀸𑀚𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀏𑀓𑀼𑀦𑁂𑀯𑀺𑀁 (2) 𑀲𑀢𑀺𑀯𑀲𑀸𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀸𑀫𑁂𑀞𑀸

(3) 𑀅𑀤𑀫𑀞𑀸𑀢𑀺𑀫 ⁚ 𑀇𑀬𑀁𑀓𑀼𑀪𑀸 (4) 𑀲𑀼𑀧𑀺𑀬𑁂𑀔𑀮𑀢𑀺𑀧𑀯𑀢𑀤𑀺

(5) 𑀦𑀸

(1) Lâja piyadasi ekuneviṁ (2) sativasâbhisite nâme ṭhâ- (3) adamaṭhâtima iyaṁ kubhâ (4) supiye khalatipavata di (5) nâ [.].

Le nouveau fac-similé du *Corpus* a apporté des améliorations notables à la première copie du major Kittoe, qui n'avait point permis à Burnouf une traduction suivie. Il ne faut pourtant pas oublier que, au témoignage même du général Cunningham, la pierre est très rongée, la lecture difficile et douteuse. Nous sommes ainsi autorisés à introduire au besoin des corrections nouvelles dans le texte qui nous est transmis. La formule est ici différente de ce qu'elle est dans les deux cas précédents. Burnouf avait bien reconnu que le nom du roi est cette fois au nominatif. Il s'ensuit qu'il faut couper après *abhisite*. Les caractères qui suivent présentent quelque incertitude. Je prends pour point de départ les premiers de la ligne suivante. Me fondant sur l'analogie des inscriptions de Daçaratha, commentées également par Burnouf, je n'hésite pas à lire, pour [illegible], plusieurs caractères étant expressément donnés comme hypothétiques, [illegible]. Il faut dès lors, pour compléter la locution, admettre que la dernière lettre de la ligne précédente est en réalité [illegible]. Restent les caractères [illegible], que je lis [illegible]. La phrase est ainsi coupée et ses éléments disjoints. La suite présente deux difficultés : la première est la forme *supiye* qui doit contenir le nom de la grotte, qui doit conséquemment être corrigée en *supiyâ* = *supriyâ*. La seconde concerne le mot *khalatipavata;* comme au n° II, on attend un locatif. Je ne vois que deux remèdes : ou lire *°pavate,* mais le locatiif ne se forme guère de la sorte dans les inscriptions de dialecte

mâgadhî comme celle-ci, ou admettre qu'une lettre a été omise, et rétablir *°pavatasi*. C'est, à mon avis, le parti le plus recommandable. En somme, la traduction est à peu près certaine :

« Le roi Piyadasi est sacré depuis dix-neuf ans. [Ceci est fait] pour aussi longtemps que dureront la lune et le soleil. Cette grotte dite Supiyâ sur le mont Khalati a été donnée. »

APPENDICE.

AMBALAṬṬHIKÂRÂHULOVÂDA SUTTA [1].

Evaṁ me sutaṁ. Ekaṁ samayaṁ bhagavâ râjagahe viharati veluvane kalandakanivâpe. Tena kho pana samayena âyasmâ râhulo ambalaṭṭhikâyaṁ [2] viharati. Atha kho bhagavâ sâyaṁhasamayaṁ paṭisallânâ vuṭṭhito yenambalaṭṭhikâ yenâyasmâ râhulo tenopasaṁkami. Addasâ kho âyasmâ râhulo bhagavantaṁ dûrato evâgacchantaṁ; disvâ naṁ âsanaṁ paññâpesi udakaṁ ca. Nisîdi bhagavâ paññatte âsane, nisajja pâde pakkhâlesi. Âyasmâ pi kho râhulo bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekamantaṁ nisîdi.

Atha kho bhagavâ parittaṁ udakâvasesaṁ udakadhâne [3] ṭhapetvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ parittaṁ udakâvasesaṁ udakadhâne ṭhapitanti?

[1] *Majjhimanikâya*. Ms. de la Bibliothèque nationale, fonds pali, n° 66, fol. jhṛî et suiv.

[2] Cf. Cullavagga, XI, 1, 8, éd. Oldenberg, p. 287 : *antarâ ca Râjagahaṁ antarâ ca nâḷandaṁ râjagârake ambalaṭṭhikâyaṁ.*

[3] Le manuscrit donne l'orthographe *udakâdhâne* plus souvent que *udakadhâne*. J'ai gardé cependant cette dernière forme, non sans hésitation, comme plus conforme à l'usage classique.

— Evaṁ bhante. — Evaṁ parittakaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ [1] yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ parittaṁ udakâvasesaṁ chaḍḍetvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula taṁ parittaṁ udakâvasesaṁ chaḍḍitanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ chaḍḍitaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ udakadhânaṁ nikkujjitvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ udakadhânaṁ nikkujjitanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ nikkujjitaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ udakadhânaṁ ukkujjitvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ udakadhânaṁ rittaṁ tucchanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ rittaṁ tucchaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Seyyathâpi râhula raṁño nâgo îsâdanto ubbuḷhaṁ [2] vâbhijâto saṁgâmâvacaro; so saṁgâmagato purimehi pi pâdehi kammaṁ karoti pacchimehi pi pâdehi kammaṁ karoti purimena pi kâyena kammaṁ karoti pacchimena pi kâyena kammaṁ karoti sîsena pi kammaṁ karoti kaṇṇehi pi kammaṁ karoti dantehi pi kammaṁ karoti naṅguḷena pi kammaṁ karoti, rakkhate ca soṇḍaṁ; tattha va hatthârohassa evaṁ hoti : ayaṁ kho raṁño nâgo isâdanto......... rakkhate ca soṇḍaṁ, apariccattaṁ kho raññо nâgassa jîvitanti. Yathâ kho râhula raṁño nâgo isâdanto......... naṅguḷena pi kammaṁ karoti soṇḍâya pi kammaṁ karoti; tattha hatthârohassa evaṁ hoti : ayaṁ kho raṁño nâgo îsâdanto...... soṇḍâya pi kammaṁ karoti, pariccattaṁ kho raṁño nâgassa jîvitaṁ, natthi dâni kacci raṁño nâgassa karaṇîyanti. Evameva kho

[1] Childers s'est expliqué abondamment (*s. verb.*) relativement au sens du substantif *sâmañña* = *çrâmaṇya*. Dans beaucoup de cas, nous le pouvons convenablement représenter en français par le terme de «perfection», pris au sens théologique.

[2] *Ubbuḷha* = sanscrit *udûḍha*, dans le sens de «grand».

râhula yassa kassaci sampajânamusâvâde natthi lajjâ nâhan tassa kacci kammaṁ karaṇîyanti vadâmi [1]. Tasmâtiha râhula saṁsâmi na musâbhaṇissâmîti [2]. Evaṁ hi te râhula sikkhitabbaṁ.

Taṁ kiṁ maññasi râhula kimatthiyo âdâsoti ? — Paccavekkhanattho [3] bhante ti. — Evameva kho râhula paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyena kammaṁ kâtabbaṁ, paccavekkhitvâ

[1] Le manuscrit porte °*kacci pâpaṁ kammaṁ*°. Je ne vois pas comment on pourrait expliquer *pâpaṁ*. Si je comprends bien la proposition *natthi dâni kacci raññо nâgassa karaṇîyanti*, elle signifie « il n'est plus désormais d'effort utile (autrement dit, de ressource) pour l'éléphant du roi ». Il faut que la même traduction soit applicable ici même : « il n'y a rien à faire pour cet homme » (qui ne rougit pas du mensonge), il est perdu sans ressource. L'épithète *pâpa* n'a pas de place dans cette construction.

[2] Le manuscrit écrit *sasâmi* et omet la négation. Je ne vois pas que l'on puisse échapper à la double correction que j'ai introduite dans le texte. Le Buddha résume l'enseignement qu'il ordonne à Râhula de propager : « il faut proclamer ceci : je ne mentirai point. » Il est vrai que plus bas (p. suiv., l. 14), nous trouvons la forme *sassakaṁ* dans une phrase où le sens « qu'il faut repousser, qu'il faut éviter », serait convenable, soit un participe futur passif, augmenté du suffixe *ka*. Cela supposerait un verbe *sas*, avec le sens approximatif de « repousser ». En appliquant ici cette traduction, on arriverait, à la rigueur, à traduire, en faisant porter *iti* sur *musâbhaṇissâmi* seulement : « je repousse ceci : je mentirai », c'est-à-dire, « je repousse le mensonge ». Mais, d'une part, cette tournure serait bien forcée, bien obscure, et je ne vois d'ailleurs dans la langue classique aucun verbe phonétiquement comparable qui pût rendre compte de ce pali *sasâmi*. J'ajoute que l'addition du suffixe *ka* au participe futur passif dans l'hypothétique *sassakaṁ* est sans analogie dans le reste du morceau. Je ne vois donc d'autre parti que d'admettre ici la correction que j'ai introduite dans le texte et, plus bas, de lire *sasakkaṁ*, particule affirmative, garantie par l'*Abhidhânappadîpikâ*.

[3] Nous pouvons rendre exactement par le mot *réfléchir* le jeu de mots que notre texte a ici en vue.

paccavekkhitvâ vâcâya kammaṁ kattabbaṁ, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manasâ kammaṁ kattabbaṁ.

Yadeva râhula kâyena kammaṁ kattukâmo hosi tadeva te kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yaṁ nu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ parabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ ubhayabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkaṁ. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâno evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ parabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ ubhayabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti, evarûpan te râhula kâyena kammaṁ sasakkaṁ[1] na karaṇîyaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ nevattabyâbâdhâya saṁvatteyyâ na parabyâbâdhâya saṁvatteyyâ na ubhayabyâbâdhâya saṁvatteyyâ, kusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ sukhudayam sukhavipâkanti, evarûpan te râhula kâyena kammaṁ karaṇîyaṁ.

Karontena pi râhula kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yannu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti paṭisaṁhareyyâsi tvaṁ râhula evarûpaṁ kâyakammaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kam-

[1] Le manuscrit lit ici °*kaṁma ssakaṁ*° et plus bas °*mmaṁ sassakam*°. Pour la correction que j'ai cru devoir admettre dans le texte, comparez la note précédente.

mam̃ karomi idam̃ me kâyakammam̃ nevattabyâbâdhâya sam̃vattati na parabyâbâdhâya sam̃vattati na ubhayabyâbâdhâya sam̃vattati, kusalam̃ idam̃ kâyakammam̃ sukhavipâkanti anupadajjeyyâsi [1] tvam̃ râhula evarûpam̃ kâyakammam̃.

Katvâ pi te râhula kâyena kammam̃ tadeva te kâyakammam̃ paccavekkhitabbam̃ : yannu kho aham̃ idam̃ kâyena kammam̃ akâsim̃ idam̃ me kâyakammam̃ attabyâbâdhâya pi sam̃vattati parabyâbâdhâya pi sam̃vattati ubhayabyâbâdhâya pi sam̃vattati, akusalam̃ idam̃ kâyakammam̃ dukkhudayam̃ dukkhavipâkanti. Sace tvam̃ râhula paccavekkhamâno evam̃ jâneyyâsi : yam̃ kho aham̃ idam̃ kâyena kammam̃ akâsim̃ idam̃ me kâyakammam̃ attabyâbâdhâya pi sam̃vattati parabyâbâdhâya pi sam̃vattati ubhayabyâbâdhâya pi sam̃vattati, akusalam̃ idam̃ kâyakammam̃ dukkhudayam̃ dukkhavipâkanti evarûpan te râhula kâyakammam̃ santharitvâ viññûsu vâ sabrahmacârisu desetabbam̃ vicaritabbam̃ uttânîkâtabbam̃, desetvâ vicaritvâ âyatim̃ sam̃varam̃ âpajjitabbam̃. Sace pana tvam̃ râhula paccavekkhamâno evam̃ jâneyyâsi : yam̃ kho aham̃ idam̃ kâyena kammam̃ akâsim̃ idam̃ me kâyakammam̃ nevattabyâbâdhâya sam̃vattati na parabyâbâdhâya sam̃vattati na ubhayabyâbâdhâya sam̃vattati, kusalam̃ idam̃ kâyakammam̃ sukhudayam̃ sukhavipâkanti teneva tvam̃ râhula pîtipâmojjena vihareyyâsi ahorattânusikkhî kusalesu dhammesu.

Yadeva tvam̃ râhula vâcâya kammam̃ kattukâmo, etc. (*Suit la répétition du passage précédent, avec* vâcâ *ou* vacî, *au lieu de* kâyo. *Puis vient une seconde répétition, avec* manas, *au lieu de* vâcâ *ou de* kâya. *Elle se termine comme suit :*) . . . . . . teneva tvam̃ râhula pîtipâmojjena vihareyyâsi ahorattânusikkhî kusalesu dhammesu.

Ye hi keci râhula atîtamaddhânam̃ samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammam̃ parisodhesum̃ vacîkammam̃ parisodhesum̃ manokammam̃ parisodhesum̃ sabbe te evameva paccavekkhitvâ kâyakammam̃ parisodhesum̃, paccavekkhitvâ vacîkam-

[1] Je dérive *anupadajjati* de *anu-pra-dâ*, « livrer, abandonner », d'où « autoriser ».

maṁ parisodhesuṁ, paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhesuṁ. Ye hi pi keci râhula anâgatamaddhânaṁ samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammaṁ parisodhissanti vacîkammaṁ parisodhissanti manokammaṁ parisodhissanti sabbe te evameva paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhissanti, paccavekkhitvâ paccavekhhitvâ vacîkammaṁ parisodhissanti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhissanti. Ye hi pi keci râhula etarahi samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammaṁ parisodhenti, vacîkammaṁ parisodhenti, manokammaṁ parisodhenti, sabbe te evameva paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhenti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammaṁ parisodhenti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhenti. Tasmâtiha râhula paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhessâma, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammaṁ parisodhessâma, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhessâmâti. Evaṁ hi vo râhula sikkhiṭabbanti.

Idam avoca bhagavâ, attamano âyasmâ râhulo bhagavato bhâsitaṁ abhinanditti.

ÉTUDES VANNIQUES.

HYPOTHÈSES, CORRECTIONS ET SUGGESTIONS NOUVELLES,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

LE MOT *ALUSI*.

Dans son grand travail sur les inscriptions de Van, M. Sayce, trompé par la ressemblance extérieure du mot *alûsi* avec le suffixe *alkhi*, auquel il attribuait à tort la valeur d'un mot isolé et le sens d'habitant (cf. mes *Mélanges d'assyriologie*, p. 138), émet l'opinion qu'*alûsi* doit se rendre par « habitant ». L'emploi ordinaire de ce mot semble peu favorable à une pareille interprétation. En effet, les rois de Biaïna s'intitulent eux-mêmes *alûsi* de la ville de Tušpa, et, d'autre part, les dieux sont qualifiés d'*alûsinini alsuišini*, c'est-à-dire de « grands[1] *alûsi* ». Qu'un

[1] Le sens de « grand » pour le mot *alsu* est définitivement établi par une inscription d'Armavir (Patkanof et Sayce, *De quelques nouvelles inscriptions vanniques*) comparée avec la formule ordinaire : 𒎙 𒆗 𒉡 𒎙 *alsuini* correspondant à l'assyrien *sarru dannu sarru rabû*.

roi se dise habitant de sa capitale, cela se conçoit encore; mais que les dieux soient appelés « les grands habitants », voilà qui ne paraît guère admissible. Selon moi, *alûsi* doit correspondre à l'assyrien *rubû* et signifier quelque chose comme « prince, chef, souverain ». En outre, il est apparenté au mot *alîsi*, dont j'ai traité dans mes *Mélanges d'assyriologie*, mais que je lisais alors *adaisi*, n'ayant point encore déterminée la vraie lecture du signe [cuneiform]. Ajoutons que peut-être même *alûsi* et *alîsi* signifient « roi »; en effet dans le n° LII de Sayce, deux fois l'idéogramme [cuneiform] est suivi d'*alûsi*, ce qui paraît indiquer pour [cuneiform] une lecture *alûsi*, en outre, au n° LI, l'autre idéogramme assyrien de « roi », [cuneiform], est immédiatement suivi d'*alîsi*, qui en serait ainsi la lecture. Mais il devait encore exister en vannique un autre mot pour dire « roi », soit *nu*, comme le croit Sayce, soit un vocable terminé en *nu*.

Le groupe [cuneiform].

M. Sayce fait de ce groupe un mot vannique *lutu* « femme », précédé du déterminatif assyrien de la femme. Mais si l'on considère, d'une part, que le groupe en question est souvent remplacé par son expression phonétique [cuneiform] *uediani* ou [cuneiform] *uediani*, d'autre part, qu'une fois même (Sayce, n° LIII), il joue le rôle de racine verbale, puisqu'il est suivi de la marque de la 1re personne *bi*, on sera amené à y voir un idéogramme assyrien composé du verbe « prendre », [cuneiform], de la désinence du féminin, [cuneiform],

et du déterminatif des mots féminins, . Ainsi le groupe est mot à mot « prise, capture », ce qui se dit en vannique *uedia*, d'une racine *ue* ou *ue-du* « prendre, capturer », qui devait faire au passé *uedubi*. Que le mot *uedia* « capture » en soit venu à désigner spécialement les femmes, c'est ce que l'on comprendra facilement si l'on songe qu'il en est de même en assyrien pour *šallatu*.

LE PRÉTENDU PRONOM AFFIXE *MU*.

M. Sayce admet l'existence d'un pronom affixe *mu*, qui serait celui de la 1re personne. Cette forme est à biffer. Le *mu* en question est simplement l'idéogramme assyrien de l'année, , et se lit en vannique *šâlê* comme je l'ai déjà établi et comme je vais l'établir de nouveau. Il est à observer, tout d'abord, que ce *mu* ne se rencontre qu'à la suite des trois mots *šusini*, *ikukani* et *taršuani*, et de l'idéogramme « hommes », synonyme de *taršuani*. Or pour ce qui est de *šusini* et d'*ikukani*, j'ai déjà prouvé que dans plusieurs passages parallèles *šusini* MU et *ikukani* MU sont remplacés par *šusini šâlê* et *ikukani šâlê*, d'où il résulte que MU est un idéogramme dont la lecture est *šâlê* toutes les fois qu'il se trouve à la suite de *šusini* « un, une » et d'*ikusani* « suivant, postérieur ».

Trouve-t-on davantage un *mu* pronom à la suite de *taršuani* et de ; ou bien est-ce encore à MU idéogramme que nous avons affaire? La question sera tranchée si je puis signaler des passages

parallèles où *taršuani* MU et [cuneiform] MU soient remplacés par *tarsuani šâlê* et par [cuneiform] *šâlê*, car il sera bien clair alors que MU n'est pas autre chose que l'idéogramme de l'année. Or ces passages existent. Dans l'inscription n° XXXIX de Sayce, l. 14, on trouve effectivement [cuneiform] *šâlê* et à la ligne 41 *taršuani šâlê*. Conclusion : *mu* pronom n'existe pas[1].

Mais que signifie, maintenant, cette expression *taršuani šâlê* « hommes d'année, ou d'années »? Elle désigne sans doute les hommes faits, par opposition aux enfants.

UN MOT VANNIQUE MÉCONNU.

Dans le glossaire vannique de M. Sayce, on relève le groupe [cuneiform] *dhanêsi* figurant dans deux passages et rendu par « some class of persons ». Le déterminatif assyrien [cuneiform] est, en effet, celui des employés ou fonctionnaires; mais la lecture *dhanêsi* est fausse. Elle repose sur une correction du groupe [cuneiform] ([cuneiform]) [cuneiform] de Schulz, n° XLI, groupe dans lequel M. Sayce change les signes [cuneiform] en [cuneiform] = *ṭi*, qu'il lit *dha* pour des raisons que j'ai combattues ailleurs.

Il faut bien modifier quelque chose dans le groupe [cuneiform] ([cuneiform]) [cuneiform] de Schulz, mais c'est seulement le second signe, que l'on doit corriger de

[1] La prétendue variante *ma* de Sayce repose sur un seul passage qu'il faut restituer *agununi ma(nu)*.

[cunéiforme] en [cunéiforme] *qa*, en sorte que nous obtenons un mot [cunéiforme] *atqanêsi*. Plusieurs inscriptions nous offrent des dérivés méconnus de la même racine *atqana*. A la page 470 du mémoire de Sayce, on a le mot *atqananaue*, devant lequel M. Sayce a rétabli gratuitement le signe de la ville, [cunéiforme]; et page 668, dans ce curieux document de Kelishin où la gutturale *kh* nous apparait comme aphone, je signalerai la forme *khatqanani*, pour *atqanani*, devant laquelle il ne faut pas non plus supposer avec Sayce l'idéogramme [cunéiforme]. La racine *atqana* se conjugue aussi à l'aide de l'auxiliaire *du*. On en trouve un exemple à la ligne 7 de la nouvelle inscription publiée par Patkanof dans le *Muséon*, t. II, n° 3. Un coup d'œil sur la forme [cunéiforme] -*naduni* nous montre que la seconde lettre, un peu effacée, est un [cunéiforme] *qa*, et que la forme verbale doit se lire *atqanaduni*.

Maintenant que signifie cette racine *atqana?* Dans l'inscription précitée de Patkanof, il semble bien qu'il soit question, comme l'a cru Sayce, d'une consécration de temple à Khaldi. Le verbe *atqanaduni* serait donc « il a consacré »; les *atqanêsi* seraient les consécrateurs mêmes, c'est-à-dire les prêtres; la forme *khatqanani* paraît être un accusatif et peut signifier « consacré »; enfin *atqananaue* est un adjectif relatif, au pluriel, signifiant « des prêtres, relatifs aux prêtres. »

LE MOT VANNIQUE POUR « VILLE ».

M. Sayce pense que l'idéogramme de la ville

𒌷, se lisait *inani* en vannique; mais jusqu'ici rien n'est venu confirmer son hypothèse. *Inani* est le démonstratif du pluriel, et nous verrons que lorsqu'il remplace défectivement *inaïni*, il revêt le sens d'« enfant ».

Je me demande si « ville » ne se prononçait pas *kulu* en vannique. Cela ressort, selon moi, de l'inscription de Kelishin, où nous lisons deux fois 𒌷 *Bikuraedi kuludi*, ce que je traduirais volontiers « dans la ville de Bikuras ». Une forme du pluriel, *kuluê*, ou *kuluêiê*, nous serait offerte dans la phrase *zadubi kuluê* (ou *kuluêiê*) 𒆳 *Surauê* « j'ai construit les villes du pays de Suras » (voir Schulz, n° VI, l. 18). La position du mot *kulu* à la suite du nom même de la ville nous est d'ailleurs attestée par la forme si fréquente *Tušpaê* 𒌷 « la ville de Tospis », ce qui se prononçait sans doute *Tušpaê-kulu* en vannique.

LE MOT VANNIQUE POUR « PAYS ».

M. Sayce admet pour l'idéogramme 𒆳 une lecture *ebani;* mais j'ai montré que ce mot désigne plus particulièrement les pays ennemis.

Si même *ebani* signifie simplement « pays », nous en avons un synonyme dans la forme *babani* « contrée, province ». La preuve en est que 𒆳 *babani* figure à la suite d'une quantité de noms de pays situés dans les régions les plus diverses. Cette circonstance a frappé M. Sayce, mais il en a simplement conclu à l'existence d'une bonne demi-douzaine de contrées appelées *Babani*. Combien il est plus simple

de voir dans ce mot une lecture de [cuneiform sign] ! J'ajouterai que ce [cuneiform sign] *babani* n'est jamais isolé ; qu'au contraire on le trouve toujours précédé d'un nom de pays. Voir encore dans la grande inscription des sacrifices le curieux rapprochement d'un dieu *Baba*, ou « du pays » et d'un dieu *Tušpua*, ou « de la ville de Tospis ». Dans la même inscription figure une forme [cuneiform sign] *babanaue* qui signifie « des provinces, des pays ».

LE SUFFIXE *LÎ* OU *LÊ*.

J'ai déjà montré dans mes *Mélanges d'assyriologie* que le suffixe [cuneiform sign] de Sayce est souvent une particule explétive, et j'ai établi ailleurs que cette particule se prononce *lî* ou *lê* et non *da*. Je vais aujourd'hui étudier de plus près les divers emplois de ce *lî*, *lê*, et montrer en outre qu'il n'a jamais essentiellement le sens locatif que lui attribue Sayce.

Cette particule s'emploie :

1° Explétivement;

2° Pour joindre un mot à son suffixe;

3° Pour former des substantifs, des gérondifs et des participes [1].

[1] Il est encore difficile de décider si c'est le même suffixe *lî*, *lê*, ou un élargissement de ce suffixe, *liê*, qui forme l'optatif conditionnel ; mais cela semble bien probable, et l'orthographe *li-i-e* n'est vraisemblablement qu'une manière de représenter *lî* ou *lê*. Le verbe vannique était très pauvre, et je crois qu'en dehors du prétérit en *ûbi*, *âbi*, *îbi* et du gérondif ou prétérit impersonnel en *âdi*, il ne possédait que deux formes, invariables, l'une en *ûlî*, *ûlê* ou *ûliê* pour le gérondif passé et l'optatif, l'autre en *âlî*, *âlê*, *âliê*, *uâlî*, *uâlê*,

Explétif, *lî* s'ajoute au singulier et au pluriel des mots sans paraître en modifier beaucoup le sens; il correspond sans doute alors aux particules françaises *ci, là, même*. Ainsi on dira *ini* « ce, cette » et *inili* « celui-ci, celle-ci »; *inani* « ces, les », *inanilî* « ceux-ci, les... que voici », *agununi manu* ou *agununilî manulî; khuradini* ou *khuradinilî* « guerriers ». On le trouve aussi ajouté au mot *alê* « tout, voici tout », qu'il ne faut pas confondre avec *alê* « il dit », et dont M. Sayce a découvert le sens[1]. On sait que cet *alê* revient dans les passages où les rois de Biaïna récapitulent leur butin ou le nombre des villes qu'ils ont conquises. Ainsi nous lisons dans l'inscription XLIX de Sayce, l. 25 : *Sarduriš Argištikhiniš alê : alê tukhi III* *ebana šusini šâlê zadûbi* « Sarduris fils d'Argistis dit : J'ai dressé pour une année tout le butin de trois pays ennemis. » Or, dans l'inscription XLV de Sayce, l. 33, *alêlî* remplace cet *alê*. Le même *lî* explétif est encore employé à la suite de l'idéogramme « nombreux » (lu sans doute *ištinié*), car une fois on trouve *-ê = ištiniê*, une autre fois *-lî = ištiniêlî*.

uâliê pour le participe-gérondif du présent, actif ou passif, et pour le présent lui-même. Par exemple, du verbe *ši* « faire lever, enlever », nous trouvons les formes suivantes : 1° *šiûbi* « j'ai enlevé »; 2° *šiâdi* « ayant enlevé, j'enlevai »; 3° *šiûlî, šiûlê, šiûliê* « ayant enlevé; enlèverait; qu'il enlève »; 4° *šiuâlî, šiuâlê, šiuâliê* « enlevant, enlevé; enlève ». — Si le suffixe *liê* est distinct du suffixe *lê, lî*, il faudrait séparer le gérondif *šiûlê* « ayant enlevé » de l'optatif *šiûliê* « enlèverait, qu'il enlève ».

[1] La forme *adaeve* de Sayce est naturellement à lire *alêuê;* c'est sans doute un pluriel d'*alê*.

Lî joue encore un rôle dans la formation des composés, devant les suffixes *âṣê* et *êdi*. Ainsi nous trouvons III 𒆳 *ebaniêlî-êdini* « les gens de 3 pays ennemis »; II ⟨⟨]⟨⟨⟨-*lîlî-êdini*[1] « relatif à deux rois »; *Mênuâlî-âṣêlî* « ville de Menuas ». Ici *Mênuâlî-âṣêlî* se compose de *Mênuâlî-âṣê* « appartenant à Menuas[2] » et de *lî*, suffixe de substantif. C'est le même *lî* que nous avons dans *pîlî* « monument commémoratif », *Taririakhinilî* « endroit du fils de Tariria », *Argištikhinilî* « province du fils d'Argistis ». Et qu'on ne se méprenne pas sur ces mots de ville, monument, endroit, province, par lesquels je rends ici le suffixe *lî*. Ce n'est pas que je lui suppose un sens locatif, comme l'a fait Sayce. En réalité, quand il forme un substantif, *lî* exprime simplement l'idée très générale de « chose de », en sorte que nos quatre composés signifient littéralement « chose des Menuaniens », « chose du nom », « chose du fils de Tariria », « chose du fils

[1] Ici même le suffixe *lî* semble être redoublé.

[2] Le suffixe *âṣê* indique l'appartenance, comme le prouve Schulz, XII, 18-19 : *inanilî IV tuluria ebaniâṣê khaûbi* « je pris les 4 palais des gens du pays ennemi (ou les habitants ennemis des 4 palais) ». Cf. Schulz, n° III, l. 15, *uštâdi khatinâṣê* « ayant marché contre les gens du pays de Khati », ainsi que la formule 𒆳 ⟝⟝𒀸 ⟝⊏]]]⟨⟨⟨-*ṣe* (lisez *Ašur-kulu-âṣê*) 𒆳 *ebanikiašdu khuradinilî uelidûbi* (Schulz, III-IV) « je réunis les guerriers ennemis occupant les villes d'Assyrie ». *Ebanikiašdu*, qui figure encore sous la forme *ebaniukiašdu*, un peu plus bas, doit être l'accusatif pluriel des adjectifs en *aš* dont le locatif pluriel est en *ašté*. Voici comment je comprends Schulz, IV, 24-25 : *tularia šidûlî* 𒆳 *Suri(ši)li(nî) išpuiûbi Ašur-khuradiê* 𒆳 *ebaniukiašdu* « ayant restauré les grands édifices du pays de Surisilis, j'y installai les guerriers assyriens ennemis ». La racine *išpa*, d'où le nom du roi Ispuinis, signifierait d'après ce passage « installer ».

d'Argistis ». C'est le même *lî* qu'on retrouve dans *udulî* « vigne », *urulî* « semence », et dans d'autres mots encore.

Faute d'avoir saisi ces nuances de l'emploi de *lî*, et pour en avoir fait un suffixe locatif, Sayce en a presque partout méconnu le rôle. C'est ainsi qu'il rend *inilî* par « ici », au lieu de le traduire « celui-ci, celle-ci, ceci ». Ailleurs [1], rencontrant la forme *khaldinilî* -*lî*, il en fait deux substantifs locatifs et traduit « le lieu de Khaldi, le lieu de la porte ». En réalité nous avons affaire ici à un adjectif *khaldini* « khaldéen », suivi de l'explétif *lî*, et se rapportant à *baddinilî* [2] « porte », mot à l'accusatif et également suivi de l'explétif. Voici, au surplus, comment je lis et interprète toute l'inscription :

Khaldê eurê ini Sarduriš Argištikhiniš šidištûni eha khaldinilî baddinilî badûsê kušûni atqanadûni Khaldê eurê , khaldinili alsu(i)šini Sardurini silaiê alsuini babanauê Biaïnauê -uê alusê Tušpaê-kulu.

« A Khaldi, seigneur de l'univers, Sarduris fils d'Argistis a restauré ce temple; il a aussi relevé cette porte-ci, dite « de Khaldi », qui était tombée en ruines, et l'a consacrée à Khaldi seigneur de l'univers. Aux grands dieux (prière [3]) pour Sar-

[1] *De quelques nouvelles inscriptions vanniques*, p. 4.

[2] J'ai établi ailleurs que l'idéogramme de la porte se lit *baddi* ou *badi*.

[3] A la page 134 de mes *Mélanges d'assyriologie*, j'ai admis que dans la formule composée du nom des dieux au datif pluriel et du nom du roi à l'accusatif il fallait sous-entendre *uštâni*; mais je crois aujourd'hui avoir retrouvé le mot sous-entendu en pareil cas. Ce mot est *aiê*, apparenté à *alê* « il dit » et il paraît signifier « prière ».

duris, roi puissant, roi grand, roi des contrées, roi du pays de Biaïna (ou roi des Biaïniens), roi des rois, prince de la ville de Tospis. »

Je lis de même *Khaldinilî*, en un seul mot, dans l'inscription analogue de Menuas, Schulz, n° XXX, XVII de Sayce; la preuve qu'il ne faut pas couper *Khal-di-i-ni-li* en *Khaldi* et *inili* nous est fournie par Schulz n° XXXI, Sayce n° XVIII, où l'on a l'orthographe *Khaldi-ni-li*.

J'ai dit plus haut que la forme *inilî* ne signifie pas « ici », mais « celui-ci, celle-ci ». On lira donc et traduira ainsi les premières lignes du n° XX de Sayce : *Menuaš Išpuinikhiniš inilî* *armanêlî atkhuâlî šidištuâlî* « Menuas, fils d'Argistis, restaure cette tablette[1] effacée[2] ». C'est encore de la même façon que je rends *inilî* dans la fameuse formule finale qui a donné la clef des inscriptions vanniques, et dont je crois pouvoir donner aujourd'hui une traduction notablement améliorée. Voici cette formule :

Argištiš	*Menuakhiniš*	*alê*	*aluš*	*ini*
Argistis,	fils de Menuas,	dit :	Quiconque	cette

Il est exprimé dans le n° XXV de Sayce, où on lit à la fin de l'inscription *Menuâni aiê* « prière pour Menuas ». Partout ailleurs il est supprimé, le sens étant suffisamment indiqué par l'opposition du datif pluriel à l'accusatif.

[1] *Armanêlî* peut être la lecture de « tablette » ou encore un adjectif *armanê* suivi du *lî* explétif et signifiant « arménienne, en langue arménienne ».

[2] Je rends ainsi *atkhuâli*. On peut restituer *alu(še) (at)kuâli auiê* dans le n° XVI de Schulz, l. 8, et traduire « quiconque effacerait avec de l'eau ».

DUPTE	*tâlê*	*aluš*	*pîtâlê*	
tablette	emporterait;	quiconque	ferait emporter;	
aluš	*aïnêï*	*inilî*	*dûlê*	*tiûlê*
quiconque	avec de la pierre	ceci	détruirait,	dirait
ulêï	*turi*		*aluš*	*ulêš*
à une autre	personne (de le faire);		quiconque	autre
tiûlê	*iêš*	*zadûbi*	*aluš*	*gêï*
dirait :	moi	j'ai dressé;	quiconque	avec de la brique
inukâni	*esmini*	*šiûlê*	*auiêï*	*iptûlê*
ces	ordres	enlèverait,	avec de l'eau	(les) frotterait,
turinini	*Khaldiš*	*Teïšbaš*	*Ardiniš*	𒀭𒈨𒌍-*š*
chaque personne	que Khaldis,	Teïsbas,	Ardinis,	les dieux
mani	*armuzi*	[illegible]	*ardinini*	*pîni*
elle-même	. . . . .	quatre quatre fois	par jour	le nom
mêï	*arkhi-uruliâni*	*mêï*	*inaïni*	*mêï*
d'elle,	le produit des semences	d'elle,	les enfants	d'elle
narâ	*auiê*	*ulûlê.*		
au feu	à l'eau	vouent (?)		

TRADUCTION COURANTE.

Argistis, fils de Menuas, dit : Quiconque emporterait cette tablette; quiconque la ferait emporter; quiconque la détruirait à coups de pierres; quiconque dirait à une autre personne [de le faire]; quiconque autre dirait : c'est moi qui l'ai dressée; quiconque enlèverait ces recommandations à coups de briques, les frotterait avec de l'eau, chacune de ces personnes-là, que les dieux Khaldis, Teïsbas et Ardinis la vouent au feu et à l'eau, quatre fois quatre fois par jour, ainsi que son nom, le produit de ses semences et ses enfants.

Je dois justifier ma traduction de plusieurs de ces mots, renvoyant pour les autres à mes travaux antérieurs.

DUPTE me paraît être une forme féminine assyrienne de *duppu* « tablette ».

Pîtûlê ne peut guère se décomposer en *pî* « nom » et *tûlê* « enlèverait » comme le veut Sayce. La phrase de Schulz, XVI, 10-11 : *aluš ini DUPTE pîtûlê* nous montre que ce sens n'est pas admissible, car on s'attendrait à trouver, alors, *aluš pîni ini DUPTE tûlê*. Il est préférable de voir dans *pîtûlê* le correspondant de l'assyrien *ušansaku* « ferait enlever ». Un autre exemple du causatif en *pî* nous est offert par l'inscription de Kelishin. Là nous trouvons la forme *pîiûlê* « ferait briser », d'une racine *iu* dont le conditionnel *iûlê* « briserait » est employé ailleurs à deux reprises.

Aïnêï « avec de la pierre ». Je me fonde pour traduire ainsi sur l'inscription n° XXXIV de Sayce, corrigée d'après la photographie qu'en a communiquée M. Patkanof, et qui nous offre la variante *aluš* (*u*)*ï* [cuneiform] *inili du*(*lê*), remplaçant *aïnêï* par l'idéogramme de la pierre. Je restitue *uï* devant [cuneiform] en songeant à Sayce, n° L, l. 7, où précisément *aïnêï* est précédé de la particule *uï* « avec, à l'aide de »[1]. Sayce rend *aïnêï* par « terre », ce qui n'est pas impossible. Toutefois on ne voit pas bien comment on pourrait détruire une tablette avec de la terre[2]. *Aïnê* servait en

[1] Il doit être question dans ce passage d'une construction faite avec de la terre et des pierres. La copie de Grotefend porte certainement à la fin de la ligne 6 [cuneiform], c'est-à-dire l'idéogramme assyrien de la poussière ou de la terre, [cuneiform], suivi de l'explétif *li*.

[2] Ajoutez que dans l'inscription de Kelishin on lit : *aïnêï iûlê* « quiconque briserait (la tablette) avec de l'*aïné*. »

tout cas de matériaux de construction, car dans l'inscription VII, l. 5, des édifices (*kamnini*[1]) ont été restaurés (*šidûlî*) avec des *aïnê*.

Gê doit être la brique séchée ou des pavés, ou de la pierre de taille, car au n° V de Sayce, l. 28, on lit, d'après ma restitution appuyée sur la copie de Deyrolle : *zari šukhê têrûni uï gêï ištini kauri* « ils ont établi ce *zari* (sorte de monument) avec des *gê* nombreux et bons[2] ». Au n° XXIII de Schulz on restaure un temple et une ville *uï gêï ištini kauri* (restituer ainsi ce dernier mot effacé) « avec des *gê* très bons ». L'inscription n° XXXVI de Schulz, à la fin, doit être lue ainsi : *inuki badûsini*[3] *gêï šidâlî* « il restaure ces ruines avec des *gê* ». Enfin, dans l'inscription n° L de Sayce, l. 7, nous avons une expression analogue *uï aïnêï ištini kauri*, dans laquelle *gêï* est remplacé par *aïnêï*, preuve nouvelle à ajouter à la discussion sur le sens d'*aïnêï*.

Iptûlê. M. Sayce rend ce verbe par « floods »; mais quand une inscription est tracée sur un rocher à pic, il paraît difficile de la noyer. Schulz a observé que les inscriptions vanniques étaient recouvertes d'un

[1] J'ai montré dans mes *Mélanges d'assyriologie* que *kamna* est la lecture de l'idéogramme   qui parait bien désigner des constructions, car signifie en assyrien *banû* « construire ».

[2] Ou « très-bons ». Le mot *ištinini* signifie « nombreux » et l'on peut supposer qu'*ištini* s'employait au sens de « beaucoup, très ». *Kauri* est un adjectif où je vois le correspondant de l'assyrien *ṭâbu* « bon »; j'assimile *kaukê* ou *kaiukê*, un peu plus bas, à l'adverbe assyrien *ṭâbiš* « bien, avec bonté ».

[3] Le mot *badûsi* prend la désinence de l'accusatif parce qu'il est employé substantivement. En tant qu'adjectif, *badûsi* reste invariable.

vernis destiné à les protéger contre les intempéries; il était donc important de ne point les frotter et c'est là l'idée que doit exprimer le verbe *iptu*.

Arkhi-uruliâni « le produit de ses semences ». Cette traduction nous donne l'équivalent de l'assyrien *ziršu*. Je considère *arkhi* comme un dérivé du verbe *arûni* et suis ainsi d'accord avec Sayce. Quant à *uruliâni*, j'en fais un accusatif (*ni*) d'*uruliâ*, qui est un pluriel en *â* d'un mot *uruli* ou *urulî* « semence ». Je me fonde pour traduire ainsi *urulî* sur deux passages des inscriptions, principalement sur Schulz, n° XL, l. 8, où la restitution *aluš khaûlê* nous montre qu'il s'agit d'une imprécation contre quiconque enlèverait la vigne plantée par Sarduris. L'idée vient naturellement que si l'on enlevait cette vigne, ce serait pour semer autre chose à sa place, et il me semble que les mots [cuneiform]*-ni urulê* peuvent très bien signifier « sèmerait du blé ». On sait qu'en assyrien [cuneiform] est l'idéogramme de beaucoup de plantes. J'obtiens ainsi un sens très satisfaisant pour l'épithète d'un dieu (n° v de Sayce, l. 9) : [cuneiform] *aluš uruliuê*[1] *šiuâlî;* c'est le dieu « qui fait lever (ou, peut-être qui enlève = détruit) les semences ».

Inaïni « enfants » me paraît devoir être rapproché de l'épithète *inaninuê* (pour *inaïninauê*, de même qu'on trouve souvent *inani* pour *inaïni*) laquelle suit le mot « moutons » dans l'inscription n° XII de Schulz, l. 11, et représente sans doute la lecture de l'idéo-

[1] La copie de Deyrolle porte *uruliliuê*, mais la répétition du signe *li* doit être de son fait, car toutes les autres copies donnent un seul *li*.

gramme [cuneiform] « enfant, petit, jeune ». Le [cuneiform] si fréquent de l'inscription n° v de Sayce se lisait donc *šûšê inaïninauê* « moutons jeunes = agneaux ».

LES MOTS *KAURI* ET *KAUKÊ*.

J'ai supposé plus haut que *kauri* signifie « bon » et que l'adverbe qui en dérive est *kauké*. Ce *kauké* ne paraît que deux fois dans les textes et une fois avec la variante *kaiuké*. Dans les deux cas, il accompagne le verbe *nunâbi* auquel il faut attribuer le sens de l'assyrien *amḫur* « je reçus » et non celui de « j'attaquai » comme le croit Sayce. Effectivement, n° XII, l. 11, l'expression : 32,100 *šuše inaninuê nunâbi* ne peut signifier « j'attaquai 32,100 agneaux », mais veut dire certainement « je reçus 32,100 agneaux ». Transportons ce sens de *nunâbi* aux n°s XXX, l. 12 et suiv. et L, l. 22 et suiv. de Sayce, nous verrons s'éclairer d'un jour nouveau l'adverbe *kauké*. Je transcris et traduis ainsi le premier passage : *Menuaš alê Uṭuburšini* 《 *Diauekhi nunâbi kaiukê šatualî kurêlî ṣuluštîbi siluâdi makuri* (ou *nakuri*) *haldûbi mešini pî* « Menuas dit : Je reçus (*nunâbi*) avec bonté (*kaiukê*) Uṭubursis fils de Diaus; je lui imposai un tribut et des dons[1]; ayant fortifié les engagements[2], je changeai son nom ». Voici mainte-

[1] *Satuâlî kurêlî* fait pendant à l'assyrien *biltu u madattu*. On pourrait en conclure que le verbe vannique *šatûbi* correspond à l'assyrien *ubil* « j'ai emporté ».

[2] Sur cette expression, voir plus bas.

nant le second passage : *nunâbi Khiteruadani kauké suluštîbi šatuêlî kurêlî siluâdi makuri* (ou *nakuri*) *nakhâbi* *bibudit gusî* *Bianaïdi agubi mani haltûbi mešini pî* « Je reçus avec bonté Khiteruadas, je lui imposai un tribut et des dons; ayant fortifié les engagements, je m'emparai d'or, d'argent et de vases (?) de bronze et emportai (litt. fis) le tout au pays de Biaïna. Quant à lui (Khiteruadas) je changeai son nom ».

J'ai rendu *siluâdi makuri* par « ayant fortifié les engagements ». C'est que je vois dans cette formule l'équivalent de l'assyrien *udannin raksâtê*. Selon moi, *siluâdi* est le gérondif de la racine *sil* « être fort, puissant » que je retrouve dans l'adjectif *silaiê*, écrit tantôt *-aiê*, tantôt *si-laiê*, et qu'une variante nous représente comme la lecture de l'assyrien .

LES MOTS *TARANI*, *SISTINI*, *SISUKHANI*, *SURKHANI* ET *TUSUKHANI*.

Ces mots arrivent toujours à la suite de l'expression *ikukani šâlê* « l'année, ou l'expédition suivante », par laquelle les rois de Biaïna ont coutume d'annoncer une nouvelle campagne. Dans mes *Mélanges d'assyriologie*, j'avais émis l'hypothèse que ces mots désignaient peut-être des saisons; mais il me paraît aujourd'hui plus naturel d'en faire des numéraux ordinaux. L'inscription n° XII de Schulz vient à l'appui de cette nouvelle hypothèse. En effet, le roi Sarduris y relate trois campagnes. Or la mention de la

seconde est précédée des mots *ikukani šâlê tarani*, et la troisième des mots *ikukani šâlê šištini*. Il est bien tentant de rendre ici *tarani* par « en second » et *šištini* par « en troisième ». La forme *šišukhani* serait un doublet de *šištini* et nous offrirait la désinence des ordinaux, *kha*, qui se retrouve dans *tašukhani*[1] et *šurkhani*. Nous obtiendrions ainsi les trois premiers noms de nombre. Nous savons déjà que *šusini* veut dire « un »; nous apprenons aujourd'hui que « deux » se prononçait *tara* et « trois » *šiš*. Si *šišukhani* est bien un ordinal, « fois » se dirait *durba* en vannique, car une inscription nous offre le groupe *šišukhani durbani* que je traduirais volontiers « pour la troisième fois ».

LE VERBE *KHASUBI*.

Dans l'inscription n° XLIII de Sayce, l. 41-47, le roi Argistis décrit une expédition dirigée contre le pays d'Etius. Il ne fait ses préparatifs qu'à la ligne 43 et ne se met en marche qu'à la ligne 47. Conséquemment la phrase qui précède la ligne 43 : *Argištiš alê khašûbi* *Etiunini* *Ardiniêī aštiu zirbi tê*. . . ne peut signifier, comme dit Sayce : « Je subjuguai les Etiuiens », etc. A ce moment, Argistis s'est arrêté, sans doute pour hiverner, et je serais tenté de comprendre ainsi les mots précités : « Argistis dit : je laissai (*khašûbi*) les Etiuiens, j'établis (restituez *têrûbi*) mes tentes (*aštiu*) et mes *zirbi* (?)

[1] Cette forme est peut-être le résultat d'une erreur du scribe, pour *šišukhani*.

chez les Ardiniens». L'énigmatique *khaši-alme* contiendrait, sans doute, l'idée d'épargner, de laisser.

UNE CORRECTION.

M. Sayce a lu partout le nom d'une construction *barsudi-biduni.* Les textes portent en réalité *barzudi-biduni.* Le changement de *s* en *z* a son intérêt, car il nous montre qu'il doit y avoir une parenté entre le mot *barzudi* et l'énigmatique *barzani.* Quant à *biduni*, ce doit être un dérivé d'un verbe *bidu*, qui figure à la 3e personne *bidûni* dans l'inscription n° XLII de Schulz et au gérondif *bidiâdi* dans l'inscription n° L de Sayce. Dans les deux passages, la même idée est exprimée une fois sous la forme *baddi-manu bidûni*, une autre fois sous la forme *bidiâdi badgulûbi.* La racine *bad* qui se retrouve dans *baddi* ou *badi* « porte » signifie peut-être « attacher, enchaîner »; *badgulûbi* est sans doute un verbe composé de *bad*, de *gu* et de *lu* et ce *badgulûbi* doit signifier « je fis enchaîner »; *baddi-manu* signifierait « tous enchaînés, tout en chaînes ». Le sens de la racine *bidu* reste des plus obscurs.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. ABEL BERGAIGNE.

(SUITE.)

abhra-prúsh.

« Écoulement du nuage », selon M. Roth et M. Grassmann. Le mot ne se rencontre qu'une fois, sous la forme *abhra-prúshas*, X, 77, 1, et désigne évidemment les Maruts auxquels l'hymne est adressé (cf. *pariprúsh* dans le même hymne, X, 77, 5; *ghṛitaprúsh*, I, 45, 1; X, 78, 4, cf. I, 168, 8). C'est ce qu'a vu M. Ludwig, qui le traduit « répandant (absolument) *du* nuage ». Je préférerais « répandant *le* nuage ». A la vérité, le régime direct, dans le composé parallèle *ghṛitaprúsh*, et celui qui se construit avec les formes personnelles de la racine *prush*, *ghṛitá* au vers I, 168, 8, *vásu* au vers III, 13, 4, comme au vers X, 77, 1, expriment le contenu et non le contenant; mais rien n'est plus fréquent dans toutes les langues que la substitution de l'un à

l'autre, et justement le mot *abhrá* « nuage » est, au vers VI, 44, 12, construit comme dans notre passage, *abhraprúsho ná vācā́ prushā vásu*, parallèlement à des mots désignant la richesse [1].

Quoi qu'il en soit, *abhraprúshas* est un pluriel et s'applique aux Maruts. Pourquoi M. Ludwig, en même temps qu'il fait cette juste remarque, emprunte-t-il à Sāyaṇa l'énormité d'un *prushā*, troisième personne du pluriel? Cette forme s'explique très bien comme une première personne du subjonctif : le prêtre espère, grâce à l'efficacité de la parole sacrée, répandre la richesse comme les Maruts qui répandent le nuage. La seconde partie de la stance, qui embarrasse fort M. Ludwig, devient assez claire dans le même ordre d'idées : le prêtre loue la troupe des Maruts pour arriver, par cet hymne même, c'est-à-dire toujours par la parole sacrée, « à valoir en quelque sorte la nature marutienne, *sumā́rutaṃ* [2] *ná brahmā́ṇam arháse*, la divinité des Maruts, comme prêtre », à être un prêtre aussi puissant que les Maruts, ces dieux si souvent assimilés à des prêtres.

abhrá-varsha.

« Pleuvant du nuage », disent de concert M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig. Cette interprétation a pourtant contre elle et l'accent, qui est celui d'un

[1] Cf. encore le vers cité dans l'article suivant.

[2] Cf. *mā́rutaṃ nā́ma*, VI, 66, 5; VII, 57, 1; au vers suivant, X, 77, 2, les Maruts prennent cette nature divine, cf. VI, 66, 5 et *passim*.

composé possessif, et les emplois connus de *varshá*, qui, comme mot distinct, n'a pas d'autre sens que « pluie ». Quelle difficulté voit-on donc à traduire ainsi le passage unique, IX, 88, 6, où le composé se rencontre : « Les Somas coulent comme les cuves[1] divines qui contiennent (et par suite qui versent) la pluie du nuage »? La différence est insignifiante, dira-t-on? Ici, sans doute! Mais c'est une bonne habitude à prendre, pour le déchiffrement du Ṛig-Veda, de ne jamais se départir de la plus rigoureuse exactitude philologique.

abhriya et *abhriyá*.

Ce n'est, de l'aveu général, qu'un seul et même mot, avec deux accentuations différentes. Il ne me paraît signifier ni « éclair » ni « nuage ». M. Roth, à qui M. Grassmann avait emprunté ces deux sens, n'admet plus que le second dans le dictionnaire abrégé. Ce dérivé adjectif reprendrait comme substantif le sens du simple, et cela, tantôt au masculin, tantôt au neutre. Or, comme adjectif, il sert d'épithète tour à tour aux pluies « du nuage », II, 34, 2 (le sujet est « les Maruts »), à la voix « du nuage », I, 168, 8, c'est-à-dire au tonnerre, enfin à Bṛihaspati, X, 68, 12, chantre divin dont le tonnerre est la voix. Je crois qu'il a été pris substantivement, au féminin pour désigner cette voix, au masculin pour désigner Bṛihaspati. Il a la seconde fonction, tout

[1] Cf. ci-dessus, p. 519 et note 1.

au moins au vers 1 de l'hymne X, 68, aussi bien qu'au vers 12, et probablement aussi au vers X, 99, 8. Il aurait la première au vers I, 116, 1, si l'on y admet cette construction paratactique que j'ai tant de fois déjà [1] relevée dans les comparaisons : «Je pousse mes hymnes, comme la voix du nuage, comme le vent», c'est-à-dire, «comme la voix du nuage, sous l'action du vent (fait entendre les siens)». L'interprétation «je pousse mes hymnes comme le vent pousse les nuages» ne présente pas en somme une image très nette, et ne me semblerait pas bien regrettable.

ábhva.

Ce mot est difficile. On peut cependant remarquer d'abord qu'il n'est pas adjectif : au vers I, 63, 1, *viçvā... ábhvā* (et non *viçvās... ábhvās*) sont, non pas des épithètes de *giráyas*, mais l'expression d'un tout dont les montagnes, *giráyaç cid*, font partie. Dans ce passage, il est neutre ; au vers I, 39, 8, il est masculin, mais n'en est pas moins un substantif, qui ne se distingue pas du neutre pour le sens. La seule signification à la fois précise et claire est celle d'« obscurité ». Elle convient, non seulement aux vers I, 92, 5 ; 140, 5 ; IV, 51, 9, où elle est précisée par les épithètes *kṛishṇá*, *ásita* « noir », mais aux vers I, 168, 9 ; 169, 3, où il s'agit de l'obscurité que produisent les Maruts en voilant avec les

[1] Voir *Revue critique*, 11 décembre 1875, p. 376 ; *Journal asiatique*, octobre-décembre 1883, p. 479.

nuages l'éclat du soleil, cf. I, 38, 9; au vers VI, 71, 5, où Savitar « arrête, ou fait fuir, *patáyat*, cf. I, 169, 7; toute obscurité »; au vers V, 49, 5, où l'opposition de l'*ábhva* et du libre espace, *várīyas*, éveille l'idée, si familière aux rishis, de l'angoisse des ténèbres. Comme l'*ábhva* est attribué à Agni précisément dans l'un des passages où le mot est accompagné de l'épithète *krishṇá* « noir », I, 140, 5, cf. 4, rien n'empêche de le prendre aussi dans le sens « d'obscurité » aux vers II, 4, 5, et VI, 4, 3, soit qu'il s'agisse simplement du « chemin noir » du feu, ou encore de sa fumée, soit que la disparition d'Agni soit opposée à son apparition : on connaît la forme noire et la forme brillante du soleil. Dans cette dernière interprétation, on serait presque tenté de donner au mot le sens étymologique de « non-être », et, à ce propos, on remarquera que le sens d'« obscurité » est celui qui s'en tire le plus aisément dans l'ordre des idées védiques, où toute apparition est volontiers considérée comme une naissance. De là on passe non moins facilement à l'idée de « mal » en général, I, 39, 8; 185, 2; II, 33, 10, cf. X, 80, 2, et à celle de « puissance démoniaque », que le mot exprime dans l'Atharva-Veda. Au vers I, 63, 1, il paraît résumer les obstacles, cf. V, 49, 5, qu'Indra doit surmonter en naissant. C'est aussi un obstacle que l'*ábhva* du vent, au vers I, 24, 6. Si le mot a pris le sens pur et simple de « puissance », c'est beaucoup plus tard, dans le Çatapatha Brāhmaṇa, XI, 2, 3, 4, et avec une autre accentuation

am.

Cette racine, comme le montre son emploi avec *sám,* Vâl. 5, 8, n'exprime par elle-même qu'un mouvement particulièrement rapide, impétueux. Ce sens suffit parfaitement au vers VIII, 66, 10. C'est seulement avec *abhi* qu'elle prend le sens d'« attaquer ». Enfin, le causal se dit de la partie du corps qui est malade, X, 97, 9 et *passim,* c'est-à-dire, sans doute, qui cause une agitation, un trouble.

áma.

Ce mot, qui exprime un élan rapide, impétueux, et qui peut parfaitement garder ce sens au vers I, 66, 7, le change-t-il en celui d'« effroi » dans la locution *áme dhā,* I, 63, 1; 67, 3; IV, 17, 7? Je ne le crois pas. Cette locution s'explique parfaitement dans le sens de « mettre en mouvement rapide, agiter ». Ce qui est vrai, c'est qu'elle *équivaut* à effrayer : il ne s'agit encore ici que de précision dans l'analyse philologique.

amáti.

Selon M. Roth, qui ne propose pas d'étymologie, ce mot signifie « apparence, éclat »; selon M. Grassmann, il signifie, étymologiquement « véhémence », de *am,* et dans l'usage, d'abord « puissance », puis « éclat du soleil ». Le sens de « puissance » me paraît inutile. Au vers V, 69, 1, je rapporte *kshatríyasya* à *vratám,* et je traduis « gardant l'*amáti* selon la loi

éternelle du Kshatriya »; c'est ainsi qu'au vers V, 62, 5, les mêmes dieux, Mitra et Varuṇa, gardent le *barhis* d'un sacrifice céleste qui s'agrandit dans la proportion de l'*amáti*, apparemment pour la recevoir. Maintenant j'admets que le mot *amáti* désigne la lumière, gardée dans ces passages par Mitra et Varuṇa, et ailleurs, au contraire, répandue, III, 38, 8; VII, 38, 1 et 2; 45, 3, cf. A. V., VII, 14, 2; V. S., IV, 25, par Savitar; mais peut-être ne la désigne-t-il que par l'intermédiaire d'un personnage mythique qui la représente.

A l'appui d'une interprétation de *amáti* comme nom propre, on peut citer l'épithète *çrutá* « illustre » au vers V, 62, 5, dont il faut rapprocher le vers I, 73, 2, où Agni est dit « très célèbre comme Amati », et où ce nom d'Amati semble appelé encore par celui de Savitar. Il se rencontre deux autres fois dans des comparaisons, au vers V, 45, 2, et au vers I, 64, 9, où le personnage qu'on compare à Amati est peut-être Rodasī, compagne des Maruts (*Religion védique*, II, p. 390, note 3). Au vers VII, 45, 3, il est accompagné de l'épithète *urūcí*, donnée également à Aditi, VIII, 56, 12, et plus généralement à la vache céleste, I, 2, 3; III, 31, 11, qu'elle désigne à elle seule au vers VII, 35, 3. Deux des passages où il figure, III, 38, 8; V, 45, 2, nomment précisément la femelle mythique, le second, comme la mère des vaches sortant de la caverne, le premier, comme la femme « qui cache les naissances ». Ce dernier trait rappelle la « mauvaise mère » (*Reli-*

gion védique, II, p. 85), et suggère une interprétation conforme du mot *amáti* : il aurait, comme composé possessif[1], un sens qui rappellerait celui du composé non possessif *samati* : l'« indifférente » aurait été primitivement la femelle céleste, l'aurore par exemple, en tant qu'elle se fait attendre (cf. *Religion védique*, II, p. 193, et plus généralement, II, p. 71 et suivantes). Ce ne sont là que des hypothèses ; mais je crois qu'il est encore permis d'en faire sur une question aussi obscure.

ámati.

Ce mot auquel on donne, avec assez de raison, le sens de « misère », ne serait-il pas formé pareillement de *a* privatif et de *mati?* M. Roth a songé à cette étymologie et la repousse. Il semble pourtant qu'un mot exprimant l'« indifférence », soit des dieux, soit des hommes riches dont on attendait les présents, a pu prendre le sens général de « misère » : les mots signifiant « avarice » et « avare » ne sont-ils pas devenus pareillement des désignations ordinaires du mal et de l'ennemi? Au vers X, 39, 6, il pourrait signifier comme possessif, et avec un autre sens de *mati*, « sans sagesse » (cf. *ájñā* dans le même vers).

1. *ámatra.*

A supprimer. Il n'y a qu'un seul *ámatra* signifiant

[1] Pour l'accentuation, voir Whitney, 1304, a, *in fine*. Une formation de la racine *am* avec le suffixe *ati* demanderait l'accent sur la dernière syllabe.

« coupe » ou plus généralement « vase ». M. Roth est revenu lui-même à ce sens pour le vers III, 36, 4 (sous *vṛijána*). Restent deux passages où *ámatra* viendrait de *am* « faire du mal »; il aurait dans l'un, comme épithète d'Indra, le sens de « violent », I, 61, 9, et dans l'autre, car il faut déjà supposer une autre acception pour le second emploi, le sens de « *fort, puissant* », comme épithète de « l'*amitié* » d'Indra, IV, 23, 6. En réalité, il est dit de l'amitié d'Indra qu'elle est pour ses amis « un vase », d'où coulent apparemment tous les biens, cf. VI, 24, 9, et d'Indra lui-même qu'il est un vase, soit également un vase plein de richesses destinées à ses suppliants, cf. II, 16, 7 et *passim*, soit un vase plein du Soma qu'ils y ont versé, cf. I, 30, 1; VI, 69, 2 et 6, etc.

2. *ámatra.*

« Vase » en général. Voir le précédent article. Il est masculin au vers III, 36, 4, comme le reconnaît M. Roth, et aucun passage védique ne nous oblige à lui attribuer le genre neutre.

á-manyamāna.

A le même sens au vers I, 33, 9, qu'au vers II, 12, 10 : « qui ne s'attend pas, qui n'est pas sur ses gardes ».

á-mardhat.

« Qui ne se lasse pas. » Ce mot ne change pas de signification quand il est appliqué aux chemins que

suivent les dieux, VII, 76, 2; c'est par la figure nommée hypallage, et non par une modification du sens propre, que l'épithète convenant aux voyageurs est transportée aux chemins qu'ils suivent. Cf. plus bas *áradhra*.

ámavat.

M. Roth avait donné quatre sens à ce mot; M. Grassmann s'est contenté de deux, et M. Roth l'a imité dans le dictionnaire abrégé : c'est encore un de trop. Cette division des sens ne correspond pas même à celle qui a été supposée pour le mot *áma*. Ainsi M. Roth et M. Grassmann traduisent tous deux « effrayer » la formule *áme dhā;* elle est appliquée particulièrement au ciel et à la terre qui tremblent à la naissance d'Indra, I, 63, 1; au vers I, 52, 10, l'épithète *ámavat* est donnée au ciel effrayé du bruit que fait Ahi : comment croit-on que M. Roth et M. Grassmann la traduisent? M. Roth disait d'abord « solide »; M. Grassmann dit « puissant ».

Nous dirons, d'ailleurs, non « effrayé », mais « agité », le mot *áma* ne nous ayant paru exprimer que l'agitation, soit l'élan impétueux, soit le trouble. Nous venons de retrouver la seconde nuance dans l'application de *ámavat* au ciel effrayé; nous retrouvons la première dans les passages où cette épithète est donnée aux Maruts, I, 38, 7; VI, 66, 6; VIII, 20, 7; X, 76, 5, et, par hypallage, au bruit qu'ils font, V, 87, 5, à leur action, quelle qu'elle soit, I, 168, 7, cf. I, 52, 9; V, 58, 1, ou encore aux

flammes d'Agni, I, 36, 20. Maintenant, que la même épithète soit attribuée à un roi, IV, 4, 1, cf. X, 11, 7, ou à la puissance, V, 34, 9, à la force, V, 86, 3; VIII, 64, 13, elle impliquera l'idée d'une puissance, d'une force *offensive*. Le seul passage qui puisse sembler embarrassant est le vers IV, 55, 4, où elle est attribuée à la protection d'Indra et de Vishṇu : je suppose que le don de l'*ámavad várūtham* est le don d'une sécurité accompagnée de force offensive, et fondée sur cette force même.

áma-vishṇu.

Épithète des pierres du pressoir, X, 94, 11. M. Roth coupe *á-mavishṇu* et rapporte le second terme à la racine *mīv* « mouvoir »; le sens serait « immobile ». Cette analyse ingénieuse soulève des difficultés, et pour la forme, et surtout pour le sens, les mots formés du suffixe *ishṇu* n'ayant jamais, que je sache, le sens passif. Mais pour accepter l'analyse de M. Grassmann, je voudrais garder au mot *vishṇu* son seul sens connu et non lui attribuer gratuitement celui de « *andringend* ». La place importante que tient le culte du Soma dans la légende de Vishṇu (*Religion védique,* II, p. 418) laisse entrevoir une explication possible; mais je ne me trouve pas encore en état de la donner. Je rappelle seulement que l'hymne X, 94, est plein de spéculations mystiques.

á-mahīyamāna.

Au féminin, IV, 18, 13, « abattue », dit M. Roth.

Cette traduction paraît exacte; mais pour préciser le sens du passage, opposez *mahīyámānā* au vers IV, 30, 9.

amá.

« A la maison » paraît exprimer, non la situation, mais le but du mouvement, au vers II, 36, 3, comme au vers II, 38, 6.

amất.

Cette forme, qui ne se rencontre que deux fois, V, 53, 8, et IX, 97, 8, ne peut, par comparaison avec *amá,* signifier que « de la demeure », et non « du voisinage », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, et c'est en effet ce sens que lui donne M. Ludwig. Mais alors que signifie, au vers IX, 97, 8, aller « de la demeure dans la demeure », *amắd ástam?* Si l'on remarque en outre qu'au vers V, 53, 8, il s'agit des Maruts, c'est-à-dire des dieux auxquels est le plus souvent attribué l'élan impétueux désigné par le mot *áma,* paroxyton, on se demandera si on n'a pas affaire à ce même mot, accentué différemment, et signifiant à l'ablatif, à peu près comme à l'instrumental, « d'un élan impétueux ».

amấtya.

Adjectif par sa formation, ce mot n'est tout au plus, dans les autres livres védiques, qu'un adjectif pris substantivement dans le contexte. N'est-il pas plus naturel d'en faire, pour son seul emploi dans

le Rig-Veda, au vers VII, 15, 3, une simple épithète de *védas*, « la richesse de la maison »?

aminá.

Serait, selon M. Roth, dont l'interprétation a été suivie par M. Grassmann, une formation en *ina* de la racine *am*, signifiant « puissant, tempétueux ». Je crois plutôt que cette épithète d'Indra, VI, 19, 1; X, 116, 4, est formée comme *an-amrinà*, par exemple, et que *a-minà* signifie « qui n'est pas diminué, entravé » dans sa force, *sáhobhiḥ*, VI, 19, 1. C'est ainsi qu'on dit du même dieu que ni dieux ni hommes ne peuvent entraver ses desseins ou diminuer sa souveraineté, *ná minánti,* VIII, 82, 11.

a-mrita.

Comme adjectif, pris ou non substantivement, « immortel »; comme substantif neutre, « immortalité » et « breuvage d'immortalité ». Les sens de « ensemble des immortels » et « monde de l'immortalité », attribués au substantif neutre par M. Roth et M. Grassmann, sont imaginaires.

Groupons d'abord quelques formules dont la connexité a été méconnue. *amritatvá*, de l'aveu général, n'a pas d'autre sens qu'« immortalité ». Ce mot est régime de *raksh* « garder », au moyen, au vers I, 96, 6 : *amrita* peut bien avoir le même sens aux vers I, 71, 9; 72, 6; A. V., III, 30, 7, où il est construit de même[1]. Un rapprochement non moins

[1] Au vers I, 71, 9, le locatif *góshu* peut indiquer, non la situa-

frappant est celui des génitifs *amṛitatvásya*, X, 90, 2, et *amṛitasya*, V, 58, 1; VII, 4, 6, comme régimes de *īç* « commander à, disposer de », ou de *rāj* « régner sur », V, 28, 2. On comprend, par ces deux ordres de formules, que les rois, I, 122, 11; X, 93, 4, et les gardiens, VI, 7, 7; 9, 3; VIII, 42, 2, de l'*amṛita*, peuvent être les rois et les gardiens de l'immortalité. Sans doute, le « breuvage d'immortalité » peut être aussi « gardé », et ce sens pourra sembler préférable dans tel ou tel passage; mais, nulle part, il ne sera nécessaire d'introduire l'idée de « monde de l'immortalité ». L'expression « roi de l'immortalité », ou, à l'occasion, « roi du breuvage d'immortalité », n'est pas plus étrange que celles de « roi des richesses célestes et terrestres », I, 59, 3; II, 14, 11, ou de « roi du Soma », VI, 44, 13, conf. VI, 20, 3; 37, 2. Cette dernière paraissant d'ailleurs réservée à Indra, il est plus naturel de faire des Ādityas, I, 71, 9, les « rois de l'immortalité ».

Être roi de l'immortalité, c'est non seulement la posséder pour soi-même, mais en disposer, pouvoir la donner, aussi bien que la richesse, comme le montre le vers VII, 4, 6. De même les aurores *amṛitasya pátnīḥ*, IV, 5, 13, sont les « maîtresses de l'immortalité »; la même qualification est donnée aux eaux, V. S., VI, 34, qui, en effet, ont en elles l'im-

tion de l'*amṛita*, mais celle de Mitra et Varuṇa, séjournant au milieu des vaches, c'est-à-dire des eaux.

mortalité[1], X, 30, 12, comme les remèdes, I, 23, 19; à Aditi, V. S., XXI, 5, enfin à Kuhū, « maîtresse de l'immortalité des dieux », A. V., VII, 47, 2, parce que la lune est le réservoir de l'ambroisie.

L'expression « nombril d'un monde », du ciel par exemple ou de la terre, est connue; mais celle de « nombril de la loi » l'est aussi. Quand on dit de l'*amṛita*, c'est-à-dire du Soma céleste, qu'il est le « nombril de la loi », IX, 74, 4, cela veut dire qu'il est la source, l'origine (*Religion védique*, I, p. 35 et suiv.) du sacrifice. De même le « nombril de l'immortalité » (et non le « centre du monde immortel »), V, 47, 2, nom donné à Agni, III, 17, 4, cf. II, 40, 1, à Aditi, VIII, 90, 15, au beurre de l'offrande, sous sa forme mystérieuse et céleste, IV, 58, 1, est « la source de l'immortalité ». Ne venons-nous pas de voir qu'Aditi, en particulier, était aussi appelée la « maîtresse de l'immortalité »?

Les « fils de l'*amṛita* », VI, 52, 9; X, 13, 1, sont aussi certainement, non les fils du monde immortel, mais les « fils de l'immortalité ». Il suffit de citer une autre épithète des dieux, *amṛita-bandhu*, X, 72, 5. Si le mot *bándhu* n'exprime pas particulièrement l'origine maternelle, comme je l'ai supposé dans ma *Religion védique*, I, p. 36, note 1, et 194, il exprime en tout cas la race, et *amṛita-bandhu*, s'il ne signifie pas précisément « fils de l'*amṛita* », signifie tout au moins « qui est de la race de l'*amṛita* ». Or l'opposi-

[1] Ce sens me paraît convenir aux passages cités au moins aussi bien que celui de « breuvage d'immortalité ».

tion du composé *mṛityú-baṃdhu*, « qui est de la race de la mort », épithète des mortels, VIII, 18, 22; X, 95, 18, montre bien que, dans le premier, *amṛita* signifie « immortalité ».

Il ne sera pas plus difficile d'admettre que l'étendard de l'*amṛita*, III, 61, 3; VI, 7, 6, est l'étendard de « l'immortalité ». Le « chemin de l'immortalité », IV, 35, 3, vaut « le chemin du monde immortel ».

Le sens de l'expression *á* . . . *amṛitāni tasthau*, III, 38, 4, a été méconnu par M. Grassmann, comme celui de *á dhámāni divyáni tasthúḥ*, locution appliquée précisément aux « fils de l'immortalité », X, 13, 1. Les *dhámāni divyáni* sont les « natures[1] divines », comme les *dhámāni amṛitā*, III, 55, 10, ou les *amṛitāni náma*, X, 123, 4, ou simplement les *amṛitāni*, I, 72, 1, sont les « natures immortelles[2] », et *á sthā*, dans ces locutions, signifie « entrer dans » ou « acquérir (la nature divine ou immortelle) ». Même observation pour *amṛitádhi tasthur* au vers I, 35, 6, où le sujet sous-entendu est « les dieux » : le passage entier est une énigme, présentée comme telle dans le texte même.

On me permettra de trouver étrange que M. Grassmann cite comme exemple du sens de « monde de l'immortalité », attribué à *amṛita*, une locution où ce mot est précisément le régime d'un terme signifiant

[1] *Religion védique*, III, p. 210 et suiv.

[2] M. Roth dit « les forces de l'éternité »; en somme c'est toujours l'immortalité : alors pourquoi ranger ces passages sous la rubrique « monde de l'immortalité » ?

« monde », *amṛitasya lokám*, X, 85, 20. La même observation serait applicable aux vers IX, 94, 2; 97, 32, s'il était vrai que *dhâman* y eût le sens de « demeure », comme l'entend M. Grassmann. En réalité, *amṛitasya dhâma* est « la loi (*Religion védique*, III, p. 210 et suiv.) du breuvage d'immortalité », cf. *vratâni....amṛitasya câruṇaḥ*, IX, 70, 4, et *ṛitásya dhármann amṛitasya câruṇaḥ*, IX, 110, 4.

La citation de I, 125, 6, à l'appui du sens de « monde de l'immortalité », était un lapsus de M. Grassmann, qui reproduit quelques lignes plus loin la citation à sa véritable place (cf. X, 107, 2). Il a aussi abandonné ce sens dans sa traduction pour les vers I, 112, 3; Vāl. 4, 7, qui sont susceptibles de diverses interprétations[1], et pour les vers I, 91, 18; X, 53, 10, où le datif *amṛitāya* signifie évidemment « pour l'immortalité » : c'est d'ailleurs le sens auquel M. Grassmann s'arrête pour le second.

Reste le vers X, 90, 3. M. Ludwig y fait de *amṛitam* un simple adjectif se rapportant à *tripâd*, et, en effet, il semble bien que ce substantif collectif, en dépit de sa forme (on aurait attendu *tripâd*), ne peut être que neutre. Il se pourrait aussi qu'on eût dit du Purusha, cette offrande mystique, que ses trois pieds célestes sont l'*amṛita*, c'est-à-dire le breuvage d'im-

[1] Je verrais volontiers dans le second la locution avec *â sthā* du vers III, 38, 4, et il n'est peut-être pas impossible en effet d'entendre un passage où Indra reçoit la qualification mystique de « quatrième Āditya », dans ce sens : « L'invocation est ta force: et cette force prend une nature immortelle dans le ciel. »

mortalité, le Soma divin, l'offrande par excellence.

Quoi qu'il en soit, le sens de « monde de l'immortalité ou des dieux » est à rayer du dictionnaire.

Il en est de même de celui d'« ensemble des immortels ». Au vers I, 35, 2, *amṛitam* n'est pas plus un collectif neutre que *mártyam* auquel il est opposé; le poète a dit simplement, par une figure commune à toutes les langues, « l'immortel » au singulier, pour « les immortels » au pluriel. On pourrait appliquer la même interprétation aux vers I, 13, 5 et 170, 4, si pour le premier passage, emprunté à un hymne Āpra, la comparaison des vers I, 142, 4 et X, 70, 4[1], et pour le second, le contexte de l'hymne entier, ne suggérait l'identification de l'« immortel » à Indra. Aux vers III, 25, 2; 34, 2; VIII, 31, 9, le datif *amṛitāya* peut être également, soit un singulier pour un pluriel, soit la désignation d'un dieu particulier, d'Indra au vers II, 34, 2. Enfin il pourrait aussi à la rigueur signifier « pour l'immortalité », comme aux vers I, 91, 18; X, 53, 10, déjà cités, et dans plusieurs autres où ce sens a été méconnu, IX, 62, 6; 87, 5; 109, 3; X, 122, 5 (cf. IX, 106, 8). Bref, il y a trois moyens pour un de se passer d'un collectif *neutre* désignant « l'ensemble des dieux ».

Le sens de « breuvage d'immortalité » ayant été introduit indûment dans beaucoup de passages[2], il ne sera pas inutile de l'appuyer sur des exemples

[1] Voir pourtant le vers I, 188, 4, où sont nommés les Ādityas.

[2] A ceux qui ont été déjà cités ajoutez X, 139, 6, cf. VII, 96, 1; I, 164, 21, cf. IV, 54, 2; III, 23, 1 et V, 3, 4; VI, 75, 18.

concluants. Il suffirait, à la rigueur, du vers VI, 44, 23, sur la découverte de l'*amṛita* caché, et des vers VI, 37, 3; X, 186, 3, sur l'*amṛita* de Vāyu. On remarquera en outre la locution *amṛitasya cāruṇaḥ*, IX, 70, 2; 4; 108, 4; 110, 4[1].

Il n'est pas impossible que le sens d'« immortalité » se modifie à l'occasion, comme l'admet M. Roth dans le dictionnaire abrégé pour les vers I, 159, 2; VII, 57, 6, en celui de « non-mort, prolongation de la vie »; mais on pourrait supposer la même chose de *amṛitatvá*, par exemple, au vers I, 31, 7.

Signalons en terminant un singulier lapsus de M. Grassmann, répété dans sa traduction, le masculin *amṛitasya* du vers VI, 16, 25, qui qualifie Agni, rapporté au féminin *ūrjas*.

J'avais déjà étudié le mot *amṛita* dans ma *Religion védique*, I, p. 193-198. Mais cette étude était déjà bien ancienne. Je viens de la refaire, sans me reporter à la première, et, vérification faite, je vois que j'arrive, sauf des différences insignifiantes, aux mêmes résultats. L'avenir décidera si cette conformité ne doit s'expliquer que par l'obsession d'une idée fixe.

amṛita-bandhu.

« Fils de l'immortalité », ou tout au moins « qui est de la race de l'immortalité ». Voir le précédent, p. 532-533.

[1] Voir encore III, 1, 14; 26, 7; IX, 74, 4.

ámbara.

De ce que ce mot, employé une seule fois dans le Ṛig-Veda, et qui n'a en sanscrit classique que les deux sens de « ciel » et de « vêtement », semble opposé à *parāvát* « éloignement », VIII, 8, 14, M. Roth et M. Grassmann concluent qu'il signifie « environs ». C'est aller un peu vite. Dans la formule presque identique du vers I, 47, 7, où *ámbara* est remplacé par le nom propre *turváça*, ce nom ne s'oppose pas du tout à *parāvát*. Il ne me paraît donc pas nécessaire de trouver une opposition au vers VIII, 8, 14, et, comme il s'agit de dieux, je m'en tiendrais, au moins provisoirement, au sens de « ciel ».

ambhṛiṇá.

« Humide », selon M. Grassmann. Cette interprétation vaudrait mieux en tout cas que celle de M. Roth : « effrayant ». Mais si *ambhṛiṇá*, comme substantif, désigne une cuve, soit une cuve à Soma, soit le nuage (d'où *vāg āmbhṛiṇī* « la voix du nuage »), il est très possible que ce même mot se rencontre, au vers I, 133, 5, comme nom d'un démon représentant, au moins originairement, le nuage en tant qu'il retient les eaux (cf. *Religion védique*, II, p. 201).

áya.

Il s'agit d'expliquer la seconde moitié du vers X, 116, 9 : *áyā iva pári caranti devā́ yé asmábhyaṃ dhanadā́ udbhidaç ca.* M. Grassmann suppose pour ce

passage unique un mot *áya* « voyageur ». « Les dieux vont çà et là comme des voyageurs. » Cela n'est pas bien intéressant, mais cela ne blesse personne, j'entends aucun de ceux qui croient qu'on peut tout se permettre avec le lexique. M. Ludwig hésite entre une correction *ayā́*, qui donnerait un pronom pouvant rappeler en effet un nom précédemment exprimé, mais demeurant sans contraction devant *iva*, fait dont il n'y a pas, je crois, beaucoup d'exemples dans la saṃhitā, et la traduction « unablæszig » (?) de la leçon du texte. J'ouvre le dictionnaire complet, et je trouve *áya* « dé à jouer ». Or nous voyons ici les dieux distribuant la richesse et vainqueurs, *udbhídas*. Justement, dans un hymne de l'Atharva-Veda, IV, 38, où les dés sont pareillement désignés, au vers 3, par le mot *áya*, la victoire de l'Apsaras qui fait gagner au jeu est également exprimée, au vers 1, par la racine *bhid* avec *úd*. Dans un vers du Ṛig-Veda, VIII, 68, 1, l'épithète *udbhid* est rapprochée de *kṛitnú*, qui paraît désigner principalement le vainqueur au jeu, soit dans le jeu proprement dit, I, 92, 10, soit dans le jeu des batailles (cf. II, 13, 10; VIII, 16, 3, et certains emplois de *kṛitá*). A coup sûr, ce ne sont pas les épithètes qui peuvent nous empêcher, dans notre vers X, 116, 9, de prendre *áya* dans le sens de « dé ». Sera-ce le substantif? Les dieux, qui font gagner des richesses, comparés à des dés? On connaît la comparaison des dieux avec des joueurs (*Religion védique*, II, p. 175 et 238). Soit, dira-t-on; mais la comparaison avec les dés dépasse

les bornes. C'est faire, selon l'expression d'un de mes critiques, la « caricature » du Ṛig-Veda. Ici, je m'efface, et je prie mes contradicteurs de se reporter aux *Additions et corrections* du grand dictionnaire : M. Roth y cite notre passage, sous le mot *áya*, comme un exemple du sens de « dé ». Je ne m'en suis aperçu moi-même qu'au dernier moment, et avec autant d'étonnement que de satisfaction. Mais alors, maître, vous reconnaissez donc qu'il y a bien quelques étrangetés dans le Ṛig-Veda?

áyaḥ-sthūṇa.

Voir *Religion védique*, III, p. 123.

á-yāman.

Employé deux fois seulement, et au locatif, I, 181, 7, et Vâl., 4, 5, dans le premier exemple, opposé à *yắman* : « non en route, à la maison », selon M. Grassmann; « non dans une expédition guerrière », selon M. Roth. La différence des deux interprétations est insignifiante. Il est clair qu'un mot signifiant « marche » ou « voyage » peut à l'occasion désigner une expédition guerrière; mais *yắman* n'a pas ce sens par lui-même, il ne pourrait le prendre qu'occasionnellement, en vertu du contexte, et, dans le fait, ce sens ne s'impose nulle part. Toute la question, dans le cas qui nous occupe, est de savoir s'il désigne la marche des hommes ou celle des dieux; car il se rencontre très souvent dans ce dernier emploi, particulièrement pour désigner la

marche des Maruts ou des Açvins (voir Grassmann, *s. v.*). C'est ainsi que M. Grassmann l'entend par exemple au vers X, 92, 13 : *tád açvinā suhavā yā́mani çrutam.* Il m'est impossible de comprendre pourquoi il aurait un autre sens au vers I, 181, 7, adressé pareillement aux Açvins : *yā́mann áyāmañ chr̥ṇutaṃ hávam me.* Le suppliant des Açvins leur demande de l'écouter, qu'ils soient ou non en voyage. L'une des deux alternatives est supprimée dans le vers Vâl., 4, 5, adressé à Indra : « Qu'il nous fasse ses dons sans faire de voyage. » Rien n'est plus fréquent que l'allusion aux voyages et aux séjours des dieux chez d'autres sacrificateurs qui les retiennent. Cf. plus haut l'article *átathā.* A l'appui de cette interprétation, je citerai les mots *yā́ma-hūti* et *yāma-hū́*, signifiant, le premier « invocation au passage », le second « qui se laisse invoquer au passage ». Justement, sur cinq emplois de ces deux mots, deux concernent encore les Açvins, V, 73, 9; VIII, 8, 18; 62, 6, et un, V, 61, 15, les Maruts : ce dernier, *çrótāro yā́mahūtishu*, correspond exactement à la formule *yā́mani çrutam.* M. Roth et M. Grassmann entendent, il est vrai, « appel au moyen de la prière », et « qui se laisse appeler par la prière »; mais c'est là un nouvel exemple de l'incroyable facilité avec laquelle ils multiplient les sens d'un même mot et prennent des sens métaphoriques, réels ou seulement possibles, pour des sens propres. Le sens de « chemin », quoique mal établi pour *yā́man*, n'est pas loin de celui de « voyage », et les mots signifiant « che-

min » désignent assez souvent par figure le sacrifice, chemin qui va de la terre au ciel. Je ne vois pas, quoi qu'en disent M. Roth et M. Grassmann, qu'une pareille interprétation soit nulle part nécessaire pour *yắman;* mais un autre mot, très proche parent de celui-là, *yắma*, doit être entendu ainsi au vers V, 3, 12. Suit-il de là qu'on ait pu dire « appel au moyen d'un *chemin* » pour « appel au moyen d'une *prière* »? Je suis plus disposé que personne à admettre l'incohérence dans les figures védiques ; mais ceci serait un pur non-sens. Au contraire « invocation au passage » paraît un sens excellent, et qui concorde avec l'interprétation donnée de *áyāman*.

a-yắs et *a-yắsya.*

Deux énigmes, que je ne prétends pas résoudre, mais dont M. Roth, suivi par M. Grassmann, ne me paraît pas avoir donné non plus la solution par les sens d'« agile » et d'« infatigable ».

La racine *yas*, à laquelle il rapporte nos deux mots, est extrêmement peu usitée dans la langue védique, et elle paraît n'y avoir d'autre sens que « bouillonner, écumer ». Dans la langue classique même, ce n'est guère qu'avec des préfixes, particulièrement avec *ắ*, qu'elle signifie « faire des efforts ». C'est pourtant de ce dernier sens que part M. Roth pour arriver, dans le grand dictionnaire, à celui d'« agile », et dans le dictionnaire abrégé, à celui d'« infatigable », par l'intermédiaire de « qui ne fait pas d'efforts ». L'étymologie soulève donc des difficul-

tés, même pour le sens. Quant à la forme, passons sur la longue : mais comment un mot *a-yâs*, formé de la racine *yas*, aurait-il pu faire à l'occasion deux syllabes de cette longue, ainsi que l'admet M. Grassmann pour résoudre les difficultés métriques des vers I, 167, 4, et VI, 66, 5?

Laissons là les interprétations étymologiques, et étudions l'emploi du second mot. C'est le seul qui se rencontre ailleurs que dans les hymnes, et il est alors le nom d'un ṛishi de la famille des Añgiras. M. Roth a remarqué qu'il peut s'expliquer également comme un nom d'Añgiras dans deux des six passages du Ṛig-Veda où il figure, aux vers X, 67, 1; 108, 8. C'était trop peu dire. Dans l'hymne I, 62, où il se rencontre au vers 7, les Añgiras jouent un rôle aussi important que dans les hymnes X, 67 et 108, et un quatrième passage, X, 138, 4, appartient à un hymne dont le début mentionne également d'anciens prêtres, compagnons des exploits d'Indra, qui ressemblent fort aux Añgiras. Quatre exemples sur six : voilà des coïncidences bien étranges, si elles sont fortuites. Il est vrai que, dans tel de ces passages, le mot peut paraître désigner Indra, comme il le désigne certainement au vers VIII, 51, 2, comme il désigne Soma au vers IX, 44, 1, et j'ai moi-même supposé (*Religion védique*, II, p. 292, note 2) qu'il désignait Bṛihaspati au vers X, 67, 1. Mais Bṛihaspati n'est-il pas constamment appelé *āñgirasá* (Grassmann, *s. v.*)? Indra, I, 100, 4; 130, 3, et Soma, IX, 107, 6, ne reçoivent ils pas le nom d'*áñgiras*-

tama? Il semble donc possible que *ayā́sya* ne soit, dans tous ses emplois védiques, qu'une sorte de synonyme d'*áṅgiras* ou d'*āṅgirasá*, attribué tour à tour à différents personnages divins.

Mais alors *ayā́s* ne serait-il pas lui-même un nom propre, qui aurait donné le dérivé patronymique *ayā́sya*, comme *áṅgiras* a donné *āṅgirasá?* Cette hypothèse n'est peut-être pas non plus inadmissible. Sur seize emplois, le mot *ayā́s* est appliqué neuf fois aux Maruts, une fois peut-être à leur mère, VI, 66, 5, deux fois à des taureaux qui pourraient bien être encore les Maruts, IX, 41, 1 et I, 154, 6, deux fois aux flammes d'Agni, III, 18, 2; IV, 6, 10, la seconde fois avec comparaison de ces flammes aux Maruts. Restent deux passages, qui n'en font qu'un puisqu'ils se rencontrent dans deux vers successifs d'un même hymne, IX, 89, 3 et 4; le mot y est appliqué à Soma, qui reçoit également, ainsi qu'Agni, un autre nom des Maruts; Rudra. D'une façon générale, il faut reconnaître que beaucoup de noms propres védiques ne sont pas exclusivement réservés à un seul personnage ou à un seul groupe de personnages. Celui-ci semblerait être surtout un nom des Maruts, qui sont, avec les Aṅgiras, les sacrificateurs mythiques par excellence, en sorte qu'un dérivé de l'un de leurs noms aurait pu être confondu avec le dérivé d'*áṅgiras*, *āṅgirasá*. Je ne trouve rien de mieux à dire sur cette question très obscure.

á-yukta.

Le sens d'« inattentif, sans piété » ne se rencontre pas dans le Ṛig-Veda. Au vers V, 33, 3, il s'agit des chevaux d'Indra qui ne sont pas attelés tant que la prière n'est pas faite. Mon interprétation est conforme à celle de M. Ludwig : c'est d'ailleurs une image banale.

á-yudhvin.

Le prétendu nominatif *áyudhvī* est, en réalité, un gérondif, dont l'orthographe exacte serait *áyuddhvī*. M. Roth a corrigé dans le dictionnaire abrégé sa première analyse, qu'avait acceptée M. Grassmann.

a-yoddhṛ́.

D'après le contexte (*iva*), I, 32, 6, non pas « mauvais combattant », selon la première interprétation de M. Roth, acceptée par M. Grassmann, mais, selon la correction de M. Roth dans le dictionnaire abrégé, « invincible » ou, plus exactement, « qui ne trouve pas de combattant (osant se mesurer avec lui) ».

áyo-hata.

Voir *Religion védique*, II, p. 86.

ar.

Cette racine a deux sens principaux, « se mettre en mouvement », et « être adapté, agencé ».

Ils appartiennent tous les deux au thème d'aoriste

āra, ara, tant à l'actif qu'au moyen. Le premier se rencontre, par exemple, modifié par le préfixe *úd* en celui de « s'élever, sortir », au vers IV, 58, 1 (actif), et au vers X, 73, 2 (moyen). Le second se rencontre, changé par le préfixe *nis* en celui d'« être séparé, privé de », au vers VII, 56, 21 (actif), et, au contraire, renforcé par le préfixe *sám*, au vers IV, 19, 9 (moyen). Le thème d'aoriste *ār, ar*, et le thème du parfait donneraient lieu aux mêmes observations.

Le thème de causal *arpaya* a aussi les deux sens correspondants, « mettre en mouvement », par exemple au vers I, 113, 4 (avec le préfixe *prá*), et « adapter, agencer », par exemple au vers I, 164, 48.

En dehors du causal, les sens actifs de « lancer » ou d'« agencer » n'appartiennent qu'aux thèmes de présent *iyar, ṛiṇo*, et *ṛiṇva*, et ils n'appartiennent pas indifféremment à ces trois thèmes.

Le premier du moins n'a que le sens de « mettre en mouvement » avec le sens neutre correspondant de « se mettre en mouvement » (par exemple, aux vers IV, 45, 1; VII, 68, 3 et I, 165, 4, opposé à IV, 17, 12), et diverses nuances de ces deux sens dont M. Grassmann compte jusqu'à neuf[1].

[1] Ce qui est ainsi lancé le plus souvent, c'est l'hymne, la parole sacrée, I, 116, 1, comparée à un navire que fait avancer le rameur, IX, 95, 2; II, 42, 1. Ou bien ce sont les présents des dieux, que ceux-ci envoient aux hommes en les poussant comme les nuages, VI, 44, 12. Indra lance aussi c'est-à-dire déploie sa propre force, IV, 17, 12, cf. X, 75, 3, comme Soma fait jaillir son propre flot,

Le thème *riṇva* a au contraire les deux sens principaux de la racine *ar*, soit actifs, soit neutres. On dit *dhūmám riṇván*, VII, 2, 1, comme *íyarti dhūmám*, X, 45, 7, du feu qui élève sa fumée, et aussi, au neutre, *dhūmá riṇvati*, VI, 2, 6. Mais, d'autre part, le même thème exprime, avec le suffixe *sám*, la fabrication d'un char, III, 2, 1, proprement l'« agencement », l'union de ses parties, et, inversement, avec les préfixes *ví* et *ápa*, l'« ouverture », le « *désagencement* » des portes, I, 128, 6; IX, 10, 2. Le thème *riṇva* n'étant qu'un développement de la forme faible du thème *riṇo*, les deux sens peuvent être, *a priori*, attribués également à celui-ci : cependant, il ne me semble pas établi qu'il ait effectivement, dans aucun des passages du Ṛig-Veda où il se rencontre, un sens autre que celui d'« agencer », plus ou moins modifié par les divers préfixes auxquels il est joint.

En effet, au vers V, 74, 5, la forme *á riṇve* peut s'entendre en ce sens que le protégé des Açvins, rajeuni par eux, « fixe sur lui-même le désir de la femme ». Le vers VII, 8, 3, est obscur; mais si *svadhá* n'a, comme je le crois, d'autre signification que celle de « nature, essence », il me semble que le seul sens possible de *kám u svadhám riṇavaḥ* est, malgré l'emploi de l'actif, « quelle nature t'es-tu

IX, 88, 5. Avec le préfixe *úd*, le présent *iyarti* exprime, au neutre, le lever de la lumière (représentée par Soma), IX, 68, 9, cf. IV, 1, 17; V, 52, 6; VII, 34, 7, et activement l'opération du soleil qui, avec son rayon, fait lever le monde, X, 37, 4, cf. 140, 2, ou encore celle de Soma qui, avec les vents, soulève la mer, IX, 84, 4.

adaptée? quelle forme as-tu prise?». Au vers I, 35, 9, *abhi riṇoti* a peut-être un sens analogue à celui de *ā riṇoti*, VIII, 24, 6; il signifierait «emplit» ou plutôt «couvre» le ciel d'une vapeur noire, cf. I, 164, 14: Savitar est le dieu de la nuit aussi bien que du jour. L'expression *riṇór apáḥ* ne se rencontre que trois fois: dans une formule répétée deux fois, I, 174, 9, et VI, 20, 12, où il est question de l'heureuse traversée des eaux par Turvaça et Yadu, grâce au secours d'Indra, et la troisième fois, I, 174, 2, précisément dans l'un des deux hymnes où se rencontre cette formule. Ne serait-il pas plus naturel de la traduire «tu as fixé c'est-à-dire arrêté les eaux» que «tu as fait couler les eaux»? Au vers V, 31, 8, une autre formule du même mythe porte: «tu as apaisé, *áramayas*, les eaux». Ce n'est pas tout. Dans un autre passage où il est question de «traverser les inimitiés», I, 138, 2, nous retrouvons notre thème *riṇo* avec les «inimitiés» comme régime, et il est bien tentant, au lieu d'y introduire le sens de «blesser» les ennemis, d'entendre simplement que le dieu les «arrête». Ajoutons aussi qu'au vers I, 61, 11, où Indra fait pareillement un gué pour l'un de ses protégés, Turvîti, nous trouvons l'expression *ranta sindhavaḥ*, que M. Roth a proposé (*Zeitschrift* de Kuhn, XX) de traduire «les rivières se sont apaisées», en cherchant dans *ranta* une syncope de *ramanta;* la forme pourrait, d'après les observations qui précèdent, tirer le même sens de la racine *ar*, et rien n'empêcherait d'étendre ce sens aux formes *rante*,

ranta des vers VII, 36, 3; 39, 3, que M. Roth expliquait (*ibid.*) par la même syncope.

Quoi qu'il en soit, le sens d'« agencer » n'appartient pas au thème de présent *iyar* (non plus qu'à l'intensif *al-ar*), et, en dehors du présent et du causal, les formes de la racine *ar* paraissent n'avoir que le sens neutre. J'ai cru utile de constater ces faits, qui ont été négligés par M. Roth et par M. Grassmann.

aram-krit, áram kriti.

Dans ces mots, comme dans les locutions composées des formes personnelles de la racine *kar* avec l'adverbe *áram*, je crois qu'à l'idée de « préparer » le sacrifice, ou de « servir » un dieu, s'ajoute, conformément au sens reconnu de *áram* dans ses autres emplois, l'idée d'accomplir ces actes « d'une façon suffisante » ou « comme il convient », en un mot de façon à satisfaire le dieu. On comparera en particulier les vers VII, 29, 3, et X, 63, 6, avec I, 70, 6.

áranya.

Sans contester l'étymologie qui rattache ce mot à *árana*, je lui donnerais déjà dans le Rig-Veda son sens ordinaire de « bois, forêt », qui me paraît nécessaire au vers I, 163, 11 : voir *Religion védique*, I, p. 272.

aratni.

Le sens de « coin » a été imaginé pour expliquer un seul passage, X, 160, 4, où se trouverait en outre

une combinaison unique de la racine *dhā* avec le préfixe *nis*. On peut juger par là du degré de vraisemblance de l'hypothèse. Pour le vers VIII, 69, 8, M. Grassmann admettait dans son lexique le sens connu de « coudée » : il y substitue dans sa traduction celui de « barrière ». Rien n'est plus commode que ce système d'interprétation. Or il s'agit bien, en effet, dans ce dernier passage, d'un obstacle à écarter pour atteindre un but : mais ce n'est pas une raison pour admettre qu'un mot signifiant « coudée » prenne ainsi tout à coup le sens de « barrière ». Le mot de l'énigme me paraît être donné par le vers XIX, 57, 6 de l'Atharva-Veda, sorte d'incantation par laquelle on éloigne le mal en l'excluant d'un espace limité à neuf coudées. Les coudées dont il est question au vers VIII, 69, 8, suggèrent pareillement l'idée de quelque cercle magique dans lequel s'enfermait l'ennemi, et qu'Indra a rompu. Dès lors il semble tout indiqué de chercher dans le même ordre d'idées l'explication du vers X, 160, 4, où Indra tire vengeance du riche qui lui refuse le sacrifice de Soma : *nir aratnaú maghávā táṃ dadhāti* devient clair si l'on réunit les deux premiers mots en un composé en supprimant l'un des deux accents; *nír-aratni* ou *nir-aratní* (Whitney, § 1310) sera l'espace situé « hors des coudées », hors du cercle où l'impie se croit invulnérable; Indra l'y place, c'est-à-dire en somme le tire hors de son abri pour le frapper.

Quant à la correction qui substitue *aratnaú* à *ara-*

IMPRIMERIE NATIONALE.

taú au vers V, 2, 1, elle ne me paraît donner rien de bon. J'ai donné une explication de ce passage sans aucune correction dans ma *Religion védique,* II, p. 87. L'objection tirée de la métrique paraîtra assez faible si l'on remarque que le deuxième pāda du vers 7 du même hymne présente la même irrégularité.

á-radhra.

Je suis ici avec M. Grassmann contre M. Roth : *radhrá* me paraît signifier, non pas « pieux » ou « obéissant », mais « abattu » (le vers II, 12, 6, en particulier, semble décisif); le sens de *á-radhra* sera donc, non pas « désobéissant », qui lui conviendrait du reste très mal dans ses deux seuls emplois, VI, 18, 4 et 62, 3, mais « qui ne se relâche pas, infatigable ». Dans le second passage, cette épithète est donnée au voyage des Açvins : mais les chemins des dieux ne sont-ils pas, au vers VII, 76, 2, appelés infatigables (voir plus haut *ámardhat*)? L'épithète qui conviendrait aux voyageurs est, par hypallage, transportée au voyage ou au chemin.

1. *ará-mati.*

Selon M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, serait adjectif aux vers X, 92, 4 et 5 : cette hypothèse paraît d'autant plus étrange que le nom de la déesse Aramati est précisément accompagné, dans ce passage, de ses épithètes ordinaires, *mahī,* V, 43, 6; VII, 36, 8, et *pánīyasī,* X, 64, 15. Dans le

grand dictionnaire, le même emploi était attribué au vers VIII, 31, 12, sans grand profit, même pour la commodité de l'explication; il y a là une énumération de personnages divins comme au vers X, 92, 4. Quant au sens étymologique du nom d'Aramati, il paraît être «prière convenable, parfaite»; cf. par exemple, II, 5, 7.

2. *a-rámati.*

«Qui ne se repose pas.» A supprimer. M. Roth cite sous ce chef dans le dictionnaire abrégé le vers VIII, 31, 12, dont il a été déjà question dans l'article précédent, et le vers II, 38, 4, pour lequel il y a accord entre lui et M. Grassmann. Mais rien n'oblige à y faire de *arámati* une épithète de Savitar : j'ai déjà protesté contre ce dédoublement du mot *arámati* dans la *Revue critique,* 18 décembre 1875, p. 387.

áram-ish.

A supprimer. La correction *áramishe* pour *áram ishe,* VIII, 46, 17, ne tient pas compte de l'accentuation du verbe suivant, *stávāmahe*, et de plus, elle crée un mot, non seulement inconnu, mais qui ne rappelle aucun emploi analogue des éléments dont on le compose. Dans ces conditions, je juge plus prudent de m'en tenir au texte. La racine *ish* a pu y être employée dans le même sens qu'au vers VIII, 44, 27, par exemple, pour exprimer l'élan du chantre vers les dieux : *vas* serait un datif. On obtient ainsi

une antithèse entre *áram ishe* et *araṃgamâya*, cf. VIII, 81, 26 et 27.

arâru.

L'étymologie que je préfère est celle qui rattache ce mot à la racine *rā* « donner » (*a-râru*, cf. *yayu*, et pour l'accent, *a-mitra*, *a-vtra*) : il n'y a pas de désignation plus commune des ennemis, les démons compris, que celle qui en fait des « avares ». Cf. *á-rarivas.*

á-rāti.

Il semble incontestable que ce mot, signifiant proprement « avarice, absence de libéralité », désigne quelquefois dans le Ṛig-Veda, par exemple au vers V, 2, 6, comme il désigne certainement dans l'Atharva-Veda, l'avarice personnifiée en un démon. Mais le nombre des passages où ce sens, ou plus généralement celui d'« ennemi », paraît s'imposer, est assez restreint. Au vers II, 23, 5, par exemple, *árātayas* placé entre les abstraits *áṃhas*, *duritám*, et le concret *dvayāvínas*, peut s'interpréter comme les premiers aussi bien que comme le dernier. Quant au sens abstrait de « mal, souffrance » que M. Grassmann ajoute à celui de « malveillance », proprement « avarice », et qu'admet aussi M. Roth, je ne vois pas l'ombre d'une raison pour l'introduire aux vers II, 35, 6; V, 53, 14. Au vers IX, 79, 3, M. Grassmann, dans sa traduction, n'a pas remarqué que *arir hi shdḥ*, *vṛiko hi sháḥ*, sont des parenthèses, cf. VI, 51, 14, que la phrase présente une forte ellipse

« garde-nous de », et que la formule a pour objet d'écarter à la fois la malveillance du dieu et celle des hommes, cf. II, 7, 2. Les citations des vers VIII, 48, 3 et X, 34, 14, ne s'expliquent que par des *lapsus* que M. Grassmann a réparés dans sa traduction (pour le premier, il se contredit dans le lexique même). Reste le vers IV, 4, 4 : *yó no árātiṃ samidhāna cakré :* mais l'emploi du moyen n'indique-t-il pas précisément que l'*árāti* est chez l'ennemi, et non chez sa victime, que c'est la « malveillance » et non la « douleur » ?

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 4 AVRIL 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Gazala (Suleïmân), rue du Cherche-Midi, 24, présenté par MM. Guyard et Barbier de Meynard;

MM. DIEULAFOY, ingénieur en chef, présenté par MM. J. Darmesteter et Barbier de Meynard;

PREUX, chargé d'un cours préparatoire à l'École des langues orientales, présenté par MM. Hartwig Derenbourg et Barbier de Meynard;

le comte Henri DE CASTRIES, capitaine attaché à l'État-Major général du Ministère de la guerre, place du Palais-Bourbon, 6, présenté par MM. Garrez et Clermont-Ganneau.

La parole est donnée à M. Rubens Duval pour une communication sur l'expression biblique *khâton damîm* qu'il propose d'expliquer par « circoncision ».

M. H. Pognon communique trois inscriptions palmyréniennes inédites.

M. Halévy expose une nouvelle théorie de l'origine babylonienne de l'écriture perse. Il donne ensuite une étymologie nouvelle du mot hébreu *sanverîm* « cécité ».

Ces communications seront annexées au procès-verbal.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, tome III, nos 10-11; tome IV, n° 1.

Par la direction. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, partie littéraire, 2e série, tome XIX, 3e livraison; partie technique, 2e série, tome X, 3e livr.

— *Revue de l'extrême Orient*, t. II, n° 3.

Par la Société. *Société de géographie. Compte rendu des séances de la commission centrale*, 1884, nos 6 et 7.

Par la direction. *The Indian Antiquary*, volume XIII, mars et avril 1884.

— *The American Journal of Philology*, déc. 1883.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, janvier, février et mars 1884.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, janvier 1884.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, février 1884, imprimé à Yokohama, imprimerie de l'« Écho du Japon ».

Par l'auteur. *The Dinkard*, by Peshotun deestoor Behramjee Sunjana, vol. IV. Bombay, 1883. In-8°.

— *Vocabulaire français-maya*, par le comte de Charencey. 1884.

Par le Gouvernement des Indes orientales. *List of publications and maps relating to forest administration in India*. Calcutta, 1884.

SÉANCE DU 9 MAI 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Socin, professeur à l'Université de Tübingen, présenté par MM. Schefer et Barbier de Meynard.

M. Rubens Duval fait une communication sur deux docteurs de la tradition monophysite syriaque; cette communication sera annexée au procès-verbal.

M. J. Halévy entretient le conseil des inscriptions nabatéennes découvertes et données par M. Doughty à l'Institut de France. A l'interprétation qu'en a déjà présentée M. Renan dans son cours du Collège de France, M. J. Halévy ajoute quelques conjectures, notamment à propos des mots נח et שלף, qu'il considère comme des termes juridiques. M. Clermont-Ganneau annonce qu'il a retrouvé dans le *Mo'arrab* de Djawâliqî, parmi les mots arabisés, le terme *kafr*, qui désigne un tombeau dans ces inscriptions. Enfin M. R. Duval conteste les conjectures de M. Halévy relative-

ment à l'emploi des mots *man* et *man dî*, et propose de rattacher *dî* au groupe suivant לא et de faire de *dîlâ* un pronom relatif.

M. J. Darmesteter lit un travail sur les Zendîks, travail qui sera inséré à la suite du procès-verbal.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, mars et avril 1884, Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

Par le Ministère. *Revue des travaux scientifiques*, t. IV, n° 2. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-8°.

Par la Société. *Revue africaine*, n° 157. Alger, A. Jourdan, 1883. In-8°.

Par la revue. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, partie littéraire, t. XVIII, 4e livr.; partie technique, t. X, 4e livr. Paris, aux bureaux de la revue, 1884. In-8°.

Par les auteurs. *Mission scientifique en Tunisie* (1882) par O. Houdas et R. Basset, 2e partie. Alger, Fontana et Ce, 1884. In-4°.

Par l'auteur. *Minhâdj aṭ Ṭâlibîn, le guide des zélés croyants*, texte arabe, publié par Van den Berg, vol. II. Batavia, imprimerie du Gouvernement (hollandais), 1883. In-4°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XXIII, Bulletin n° 1, oct. 1883, janv. 1884. Genève, Burkhardt, 1884. In-8°.

— *Actes de la Société philologique*, t. XIII, décembre 1883. Alençon, E. Renaut de Broise, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Johns Hopkins university studies;* second series, I-II : *Methods of historical study*, by Herbert B. Adams; III : *The past and the present of political economy*, by Richard T. Ely; Baltimore, Murray, january and february, march 1884.

Par la Société. *Société de géographie. Compte rendu des séances de la commission centrale*, 1884, nos 8 et 9. In-8°.

Par M. Guyard. *Bulletin de la Société Franklin. Journal des Bibliothèques populaires*, févr. 1884. Paris, aux bureaux de la Société Franklin. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society and monthly record of Geography*, avril 1884. Londres. In-8°.

Par l'auteur. *Catalogue and Handbook of the archaeological collections in the Indiam Museum*, by John Anderson. Part II : Gupta and Inscription galleries. Calcutta, 1883. In-8°.

— *Katekismu l'ede Yoruba*, traduit du catéchisme de Cambrai (en langue nago) par le R. P. Baudin. Paris, Poussielgue frères, 1884. In-12.

Par M. Clermont-Ganneau. *Journal officiel*, n[os] 67 et 110 contenant une *Revue orientale* et le compte rendu des séances de la Société asiatique du 8 février et du 14 mars 1884.

Par l'auteur. *L'Inde à l'Exposition internationale de Calcutta*, par M. Foëx, février 1884. In-8°.

Par l'éditeur. *Catalogue d'une précieuse collection de manuscrits persans et d'ouvrages recueillis en Perse*, provenant de la bibliothèque de M. le comte de Gobineau, Paris, E. Leroux, 1884. In-4°.

Par l'auteur. *Vanskiya nadpisi i znatchénié yikh dla istoriy perednéi Azii* (inscriptions vanniques et leur importance pour l'histoire de l'Asie antérieure), par K. Patkanof. In-8°.

— *Materialui dla Armyanskova slovarya* (Matériaux pour un dictionnaire arménien), 2[e] livraison, par K. P. Patkanof. Saint-Pétersbourg, à l'imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1884. In-8°.

— Patkanof, *textes historiques arméniens relatifs aux XVI[e] et XVII[e] siècles*. Saint-Pétersbourg, 1884.

— Patkanof, *Jarouthiun Vardapeti Alamdareanz*, Saint-Pétersbourg, 1884. In-8°.

ANNEXE N° 1 AU PROCÈS-VERBAL.

M. Pognon fait une communication relative à trois textes funéraires provenant de Palmyre ou des environs.

N° 1. Bloc de pierre, brisé, portant l'inscription :

Hélas ! Elahcha le grand (ou l'aîné), fils de Moqimou Gbira (fils d')Elahcha Saedi.

N° 2. Bloc de pierre, brisé, le commencement des lignes manque; inscription :

......femme de Moqimou.....fils d'Elahcha..... fils de Moqimou Saedi.

M. Pognon ignore l'endroit précis où ont été trouvées ces inscriptions et ne les connaît que par une photographie qui lui a été donnée à Beyrouth. Elles doivent provenir d'une même localité : peut-être même d'un tombeau de famille.

N° 3. Buste et tête de femme vue de face, à sa gauche un enfant; entre l'enfant et la femme :

Same, fille de Moqimou, hélas!

A droite de la femme :

Cette inscription est gravée de haut en bas, et les caractères ressemblent beaucoup à ceux de l'alphabet estranghelo; malheureusement leur lecture est très douteuse. Le premier caractère de la seconde ligne ne peut être qu'un ע ou un נ; le second un ד ou un ר; le troisième un ע ou un נ suivi d'un ס ou d'un ק. Peut-être le second et le troisième caractère n'en forment-ils qu'un, qui serait alors un ש. Malheureusement aucune de ces combinaisons ne donne de nom propre

connu. La fin de la ligne paraît devoir être transcrite כתימאברה. La première ligne doit être lue חס(?)א בר.

Ce texte, que M. Pognon croit être écrit dans l'alphabet cursif de Palmyre, a été copié par lui à Baalbek; la pierre avait été apportée de Palmyre.

ANNEXE N° 2 AU PROCÈS-VERBAL.

NOTICE
SUR
DEUX DOCTEURS DE LA TRADITION MONOPHYSITE SYRIAQUE.

M. G. Hoffmann a publié dans le premier volume de la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, p. 159, un passage du lexique de Bar-Bahlul qui fait connaître les noms des deux docteurs désignés à la marge de certains manuscrits de la Massore syriaque par ܣ̄ et ܛ̄. Ce passage, qui est rapporté exactement d'après le codex Huntingdonianus de la Bodléienne d'Oxford, ainsi que nous l'avons vérifié sur l'original, est conçu en ces termes :

« Sanṭa et Ṭubʰânâ étaient deux auteurs connus et célèbres pour la tradition des Testaments dans la ville de Rêš'ainâ. Sanṭa habitait dans un des cloîtres de cet endroit, et l'autre, un certain vieillard (ܣܒܐ) respectable et éprouvé pour sa vertu et l'exactitude de la tradition, s'appelait Ṭubʰânâ. C'est pourquoi, partout où il y a à la marge de la page un passage au-dessus duquel est marqué un ܛ̄, il s'agit de ce que ce vieillard (ܣܒܐ) changeait à la leçon de Ṭubʰânâ, attendu que celui-ci donnait une tradition d'une leçon et celui-là donnait une tradition différente. C'est pourquoi nous avons marqué cela, afin de faire connaître cette circonstance. »

D'après ce passage qui se rencontre sous la lettre ܛ̄ du lexique, ces deux docteurs se seraient appelés Sanṭa et Ṭubʰ-

ânâ; celui-ci aurait précédé Santa, qui aurait seulement ajouté aux gloses marginales de Ṭub^hânâ quelques autres traditions différentes. Il est assez singulier que le nom de vieillard (ܣܒܐ) soit donné une première fois à Ṭub^hânâ et une seconde fois à Santa; il doit y avoir là quelque confusion, comme M. Hoffmann était porté à le croire. Cette hypothèse est confirmée par une autre leçon du passage en question, intercalée dans le même manuscrit vers la fin du *tav*. Voici le texte de cette autre version :

ܬܪܝܢ ܡܠܦ̈ܢܐ ܛܘܒܚܢܐ ܘܣܒܚܐ ܗ̈ كاتبَين. ܬܪܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܝܕ̈ܝܥܐ ܘܡܫܒ̈ܚܐ
ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܕܝܬܩ̈ܐ ܒܪܝܫܥܝܢܐ ܚܕ ܛܘܒܚܢܐ ܣܛܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܒܚܕܐ
ܡܢ ܕܝܪ̈ܬܐ ܕܬܡܢ. ܘܐܚܪܢܐ ܣܒܚܐ ܐܝܟ ܢܟܦܐ ܘܡܒܚܪܐ ܒܡܝܬܪܘܬܐ ܘܐܦ
ܒܚܬܝܬܘܬܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܟܠ ܐܝܟܐ ܕܐܝܬ ܒܣܦ̈ܬ ܦܬܓ̈ܡܐ ܗܘܕܡܐ
ܕܣܝܡ ܠܥܠ ܡܢܗ ܣ̈ ܗܢܘ ܡܐ ܕܡܫܚܠܦ ܗܘܐ ܗܘ ܣܒܐ ܠܘܬ ܗܘ ܛܘܒܚܢܐ
ܐܝܟܘ. ܕܗܘ sic ܕܡܫܠܡ ܗܘܐ ܡܠܬܐ ܚܕܐ ܘܡܫܠܡ ܗܘܐ ܗܘ ܡܫܠܡܢܘܬܐ.
ܘܡܛܠܗܢܐ ܪܫܡܢ ܗܕܐ ܐܝܟܢܐ ܕܢܬܝܕܥ ܗܝ ܥܢܝܢܐ ܀

« *Les deux docteurs Ṭub^hânâ et Sâb^hâ*. C'étaient deux auteurs connus et célèbres pour la tradition des Testaments à Rêš'ainâ : l'un, Ṭub^hânâ Saṭânâ, qui était dans l'un des monastères de cet endroit; l'autre, un certain Sâb^hâ, respectable et éprouvé pour sa vertu et l'exactitude de la tradition. C'est pourquoi, partout où il y a à la marge des pages un passage au-dessus duquel est marqué un ܣ̈, il s'agit de ce que ce Sâb^hâ changeait à la leçon de Ṭub^hânâ; attendu que celui-ci donnait une tradition d'une leçon et celui-là donnait une tradition différente. C'est pourquoi nous avons marqué cela, pour faire connaître cette circonstance. »

On voit que ces deux passages appartiennent à la même source. Il est même possible que le dernier n'ait été ajouté que pour rectifier l'erreur qui s'était glissée dans le premier. Les noms des deux savants moines étaient donc Ṭub^hânâ Santa (ou Saṭânâ, comme porte la deuxième version) et Sâb^hâ,

noms qui du reste nous étaient déjà connus par les manuscrits, voir W. Wright, *Catal. of syriac man. in the British Mus.*, p. 109, c. 2. On peut même affirmer que ce Sâb^{h}â est le même que le diacre Sâb^{h}â de Rêš'ainâ, réputé pour l'exactitude de ses copies de la Bible, dans lesquelles il n'empâtait même pas un *tav*, et dont le *British Museum* possède deux exemplaires, l'un daté de l'année 724 et l'autre de l'année 726. (W. Wright, *Catal.*, p. 9, c. 1, et p. 25, c. 1.)

RUBENS DUVAL.

Post-scriptum. Le second des passages rapportés ci-dessus appartient en propre au Codex Hunt. d'Oxford. Il ne se trouve pas dans les deux manuscrits de M. Socin que celui-ci, avec sa libéralité bien connue, a mis à notre disposition pour l'édition que nous préparons du lexique de Bar-Bahul. Il est également étranger au Codex Marsh d'Oxford et aux manuscrits de Cambridge, de Florence et de Rome, ainsi qu'ont bien voulu le vérifier, à notre prière, MM. Payne-Smith, W. Wright, Lasinio et Guidi, au bienveillant empressement desquels nous sommes heureux de rendre hommage.

R. D.

ANNEXE N° 3 AU PROCÈS-VERBAL.

ZENDÎK.

Zendîk زنديك est, dans l'Orient musulman, le nom des hérétiques, en particulier des dualistes et des Manichéens.

Les Arabes rattachent ce nom au mot *zend* زند. Un passage classique de Masoudi en fait l'histoire. C'est du vivant de Manès que le mot aurait été créé. Zoroastre avait apporté aux Perses le livre *Bestah* (l'Avesta), rédigé dans leur ancienne langue; « il en donna un commentaire qui est le *Zend*, et il ajouta ensuite à ce commentaire une glose qu'il nomma

Bazend (Pâzend). Ainsi, le Zend contenait l'explication du premier livre révélé. Plus tard, tous ceux qui dans cette religion s'écartèrent du Bestah ou livre révélé, pour se conformer au Zend, c'est-à-dire au commentaire, furent appelés *Zendi*, du nom de ce commentaire; ce qui signifiait qu'ils s'éloignaient de la lettre même du texte révélé pour adopter le sens du commentaire par opposition avec le texte. Les Arabes, à leur tour, prirent ce terme aux Persans et le déclinèrent sous la forme *zendîk*. Le mot zendik désigna alors les dualistes et tous ceux qui professaient la croyance en l'éternité du monde et niaient la création[1]. »

Il y a dans ce texte deux données : un fait historique et une étymologie. Le fait historique est que les Arabes ont emprunté le mot aux Persans. Le fait est exact, car les Parsis connaissent également le mot *zendîk;* et il n'est pas emprunté aux Arabes, car il paraît dans un texte ancien, le Minokhired, probablement antérieur à la conquête arabe. Dans une énumération des trente plus grands péchés, le Minokhired cite en seizième ligne le péché de *zañdîkî,* que les gloses sanscrites et persanes définissent comme l'hérésie de ceux qui croient que du bien[2] vient d'Ahriman et des démons[3] et qui leur en demandent[4].

L'étymologie, qui, si elle était exacte, aurait une valeur historique considérable, par les lumières qu'elle donnerait sur la filiation des hérésies persanes et leur méthode de formation, ou au moins de discussion, me semble malheureusement contredite par les faits. Il est bien exact que l'on distingue l'Avesta du Zend, l'Avesta étant le texte sacré, le Zend étant le commentaire de ce texte, l'explication traditionnelle, non moins sacrée que l'Avesta et inspirée comme lui : c'est ce Zend qui a fourni la base des commentaires pehlvis de l'Avesta que nous possédons encore. Dans la tradition parsie telle que

[1] Masoudi, II, 167, trad. Barbier de Meynard.
[2] Non pas «le bien».
[3] Aharmanât devebhyaça çubham manyate.
[4] از اهریمن ودیوان نیکی داند وبخواهد.

nous la connaissons, Avesta et Zend se complètent, sans s'opposer l'un à l'autre. Ils auraient pu le faire, il est vrai, sous la main d'hérétiques habiles : on sait ce que le Coran a donné sous la main des Ismaéliens ou des Soufis. Mais en fait il n'y a rien de commun primitivement entre les *Zendîks* et le *Zend;* car il se trouve que les *Zendîks* sont déja mentionnés et flétris dans un passage même de l'Avesta; ils y sont cités sous le nom de *Zañda*, forme incompatible avec la tradition de Masoudi, car *zend* au sens de « commentaire » vient de *zañti*. Ce passage est une malédiction contre la *zañda* et le *yâtumat :* « Nous envoyons la prière Ahuna Vairya entre le ciel et la terre... pour lutter contre la *zañda* et contre le sorcier[1] et pour les détruire » (hamistayaêca nizhberetayaêca *zandãmca yâtumatemca*[2]). Le pehlvi traduit *zañdãm* par *zand* et ajoute la glose : « *Zand pagtâmbar î yâtûkân upun zand yâtûkîh shâyat kartan :* Zand est le prophète des sorciers et par le moyen du Zand on peut faire la sorcellerie. » On serait tenté, au lieu de *pagtâmbar î yâtûkân*, « le prophète des sorciers », de lire *pagtâmbarî yâtûkân* (orthographe à la persane pour *pagtâmbarîh î yâtûkân*), *Zand* étant, non « le prophète », mais « la loi des sorciers », ce qui concorde et avec le genre du substantif, qui, étant féminin, ne peut désigner un nom d'homme, et avec le sens de la seconde partie de la glose, qui présente le *zand* comme l'instrument de la sorcellerie.

Le Zand étant la loi du sorcier, du *yâtumat*, le *zendîk* n'est autre que le sorcier même, et l'on comprend à présent la définition parsie qui fait du *zendîk* l'hérétique qui croit que du bien peut venir d'Ahriman et des Dévas et qui leur en demande. Il suit de là que le *zendîk* n'est point primitivement l'homme de la *zañti*, l'homme de la glose, mais l'homme de la *zañda*, l'homme de la magie. Ce sont probablement les Arabes qui ont imaginé le rapprochement avec le *Zend* commentaire, rapprochement naturel pour les Arabes, qui avaient vu tant

[1] Yasna LXI, 3 (Westergaard, LX, 11, éd. Spiegel).

[2] Variante de Westergaard, lecture de Spiegel. L'accusatif *zañdãm* veut un accusatif *yâtumatem*.

d'hérésies sortir chez eux des interprétations des écoles et des traditions mises à la torture, mais dont il n'y a pas trace chez les Parsis.

James DARMESTETER.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

DIE ÇUFITEN IN SÜD-ARABIEN IM XI. (XVII.) JAHRHUNDERTE, von F. Wüstenfeld. Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1884. In-4°, 148 pages, 5 tableaux généalogiques.

M. Wüstenfeld nous donne ici une fort intéressante biographie de savants docteurs Soûfîs appartenant à la même famille, d'origine 'alide, et voués à l'enseignement public ou privé dans les principales villes de l'Arabie méridionale. Le traducteur a tiré les 218 notices dont se compose ce volume de la *Kholâṣa* d'Al-Moḥibbî. Il termine l'ouvrage par une liste des noms de lieux cités. Nous profiterons de cette occasion pour rappeler que M. Wüstenfeld a décrit la *Kholâṣa* d'Al-Moḥibbî dans une monographie très utile publiée par lui en 1882 sous le titre de *Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*. Ces trois travaux d'un vétéran de l'orientalisme sont extraits des *Mémoires de l'Académie des sciences de Göttingen*.

ANNALES AUCTORE ABU DJAFAR MOHAMMED IBN DJARIR AT-TABARI. Sectionis secundæ pars tertia, quam edidit I. Guidi. Lugd. Batav. E. Brill, 1884.

THE BOOK OF SINDIBAD, from the persian and arabic, with introduction, notes and appendix, by W.-A. Clouston; privately printed, 1884. 1 fort vol. in-8°.

THE STORY OF DJEWAD, a romance by Ali Aziz efendi the Cretan, translated from the turkish, by E.-J.-W. Gibb, Glasgow, Wilson and Mac Cormick, 1884. 1 vol. in-16.

IMPRIMERIE NATIONALE.

REVUE ORIENTALE.

Le *Journal officiel de la République française* publie depuis le mois d'avril 1883 le compte rendu des séances de la *Société asiatique*, avec l'analyse des communications qui y ont été faites par les orientalistes.

Ce compte rendu, rédigé par M. Clermont-Ganneau, est complété par une revue détaillée des principaux faits et des diverses publications intéressant les études orientales.

Ces articles périodiques paraissent régulièrement, au moins une fois par mois, dans le *Journal officiel*, sous le titre de *Revue orientale*.

Afin de rendre cette *Revue orientale* aussi complète et aussi utile que possible, M. Clermont-Ganneau fait appel au concours des orientalistes de la France et de l'étranger. Leurs communications seront accueillies avec reconnaissance.

Cette *Revue orientale* étant destinée à signaler au grand public aussi bien qu'aux spécialistes les ouvrages nouveaux relatifs à l'Orient, et à les analyser selon leur plus ou moins d'importance, les auteurs et les éditeurs qui désireraient qu'il y fût rendu compte de leurs publications sont priés de vouloir bien les adresser *franco* à M. Clermont-Ganneau, rédacteur du *Journal officiel*, avenue Marceau, 44, Paris.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME III, VIIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

